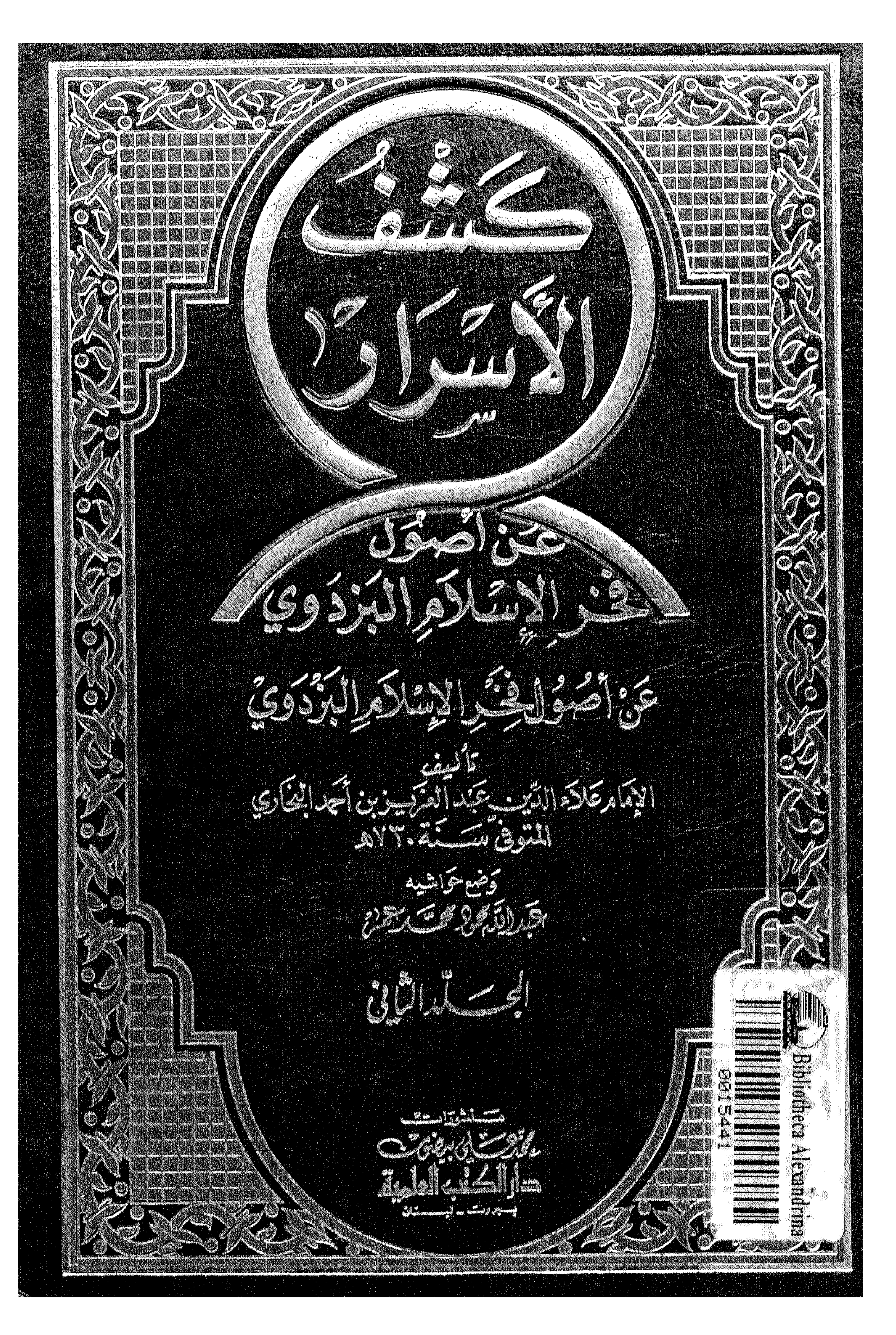

كشف
الأسرار
عن أصول
فخر الإسلام البزدوي
عن أصول فخر الإسلام البزدوي
تأليف
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري
المتوفى سنة ٧٣٠هـ
وضع حواشيه
عبد الله محمود محمد عمر
المجلد الثاني
منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان
Bibliotheca Alexandrina
0015441







كشف الأسرار

عن أصول فخر الإسلام البزدوي

تأليف

الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري

المتوفى سنة ٧٣٠هـ

وضع حواشيه

عبد الله محمود محمد عمر

الجزء الثاني

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٨هـ - ١٩٩٧م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بسم الله الرحمن الرحيم

[باب ألفاظ العموم]

ألفاظ العموم قسمان: عامّ بصيغته ومَعناه، وعامّ بمَعناه دون صيغته. أما العام بصيغته ومِعناه فهو صيغة كل جَمْع مثل الرِّجال والنِساء والمسلمين

باب ألفاظ العموم

قد مر في أول الكتاب أن العام ما ينتظم جمعاً من المسميات لفظاً أو معنًى. ولما كان الانتظام بطريقين كانت الألفاظ الدالة على العموم قِسمين ضرورةً: قِسْم يدل عليه بمعناه دون صيغته، وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه. والمراد أن يكون هذا اللفظ موضوعاً لمُطْلق الجَمْع من غير تعرُّض لعدَد معلوم بل يتناولُ الثلاثة فصاعداً وله صيغة تَثْنية وفَرْد من لفظه كرجال أو من غير لفظه كنساء ولهذا جمعهما الشيخ في إيراد النظائر.

ثم الجَمْع على قِسمين: جَمْع قِلّة: وهو ما يدل على العَشرة فما دُونها إلى الثلاثة وأمثلته أفعال وأفعُل وأفعلة وفِعْلة كأثواب وأفْلُس وأجربة وغِلْمة. وقيل: جمع السلامة بالوار والنون والألف والتاء للتقليل أيضاً، وقال بعض الأصوليين: هو بَعيد لا سِيما فيما ليس فيه جَمع مبنى للتكثير.

وجمع كَثْرة: وهو ما سواها من الجموع، ثم عامة الأصوليين على أن جمع القلة إذا كان منكراً ليس بعام لكونه ظاهراً في العشرة فما دونها. وإنما اختلفوا في جمع الكثرة إذا كان منكراً فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار أن الكل عامّ سَواًء كان جَمع قلة أو كثرة إلا أنه إن ثبت في اللغة جمع القلة يكون العموم في مَوضوعه وهو الثلاثة فصاعداً إلى العَشرةَ. وفي غيره يكون العموم من الثلاثة إلى أن يشمل الكل. إذ ليس من شرط العُموم عند المصنف الاستغراق إلى ما عُرِف.

قوله: (مِثْل: الرِّجال والنساء) اللام في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في قوله:

والمسلمات والمشركين والمشركات وما أشبه ذلك أما صِيغتُه فمَوْضوعة للجَمْع، وأما معناه فكذلك. وذلك شامِل لكُل ما يَنْطلق عليه. وأدنى الجمع ثلاثة ذَكَر ذلك مُحمَّد صريحاً في كتاب «السِّير» في الأنفال وفي غَيرها فصارَ هذا الاسم عاماً مُتناولاً جَميع ما يَنْطلق عليه غَيْر أن الثلاثة أقل ما يتناوله فصار أولى ولهذا قُلنا في رجل قال إن اشتريت عبيداً فهو كذا أو إن تزوجت نِساءً أن

ولقد أمرُّ على اللئيم يَسُبُّني، والمراد منها الجموع المنكرة لا المعرَّفة باللام والإضافة فإن الكلام في الجمع المعرف يأتي بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر في «التقويم» و«الميزان» و«أصول الفقه» لأبي اليُسْر بلَفْظ التَّنكير فقيل: كقولنا: رجال ونساء ومسلمون ومسلمات.

قوله: (أما صيغته فموضوعة للجَمْع) أي صيغة هذا العام الذي نحن بصدده فموضوعة للجمع لان واضع اللغة ماوضع هذه الألفاظ أعني ألفاظ الجموع إلا لأعداد مجتمعة. ألا ترى أنه يقال للواحد رجل وللإثنين رَجلان وللثلاثة والألف رِجال، وأما معناه فلا إشكال فيه لأنه يدل على أعداد مجتمعة، قال شمس الأئمة: وهُو عام بمعناه لأنه شامِل لكل ماتناوله عند الاطلاق.

قوله: (وذلك شامِل) أي المام بصيغته ومعناه شامل لجميع ما ينطلق عليه هذا الإسم عند الاطلاق إن أمكن العمل به وإلا فينطلق على الثلاثة لأن الثلاثة أقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار أولى من غَيره بعد انتفاء الكل لأنه ثابت بيَقين وفيما زادَ عليه شكٌ واحتِمال، وحاصله أن الجمع المنكّر عامٌ عندنا أي متناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على أخص الخصوص وعند بَعض من شرط الإستغراق في العُموم ليسَ بعام بل يُحمل على أخص الخصوص. وإن أمكن العمل بالعموم لأن رجالاً في الجموع كرَجُل في الوحدان. فكما أن رجلاً حقيقة في كل فرد على سَبيل البَدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل ولهذا يصُحُ نعته بأي عدَد شاء فيكُون حَقيقةً في القدْر المشترك بين الجموع وهو مطلق الجَمعية، ولنا ان إطلاقه يصح على الكل بطَريق الحقيقة وعلى ما دُونه أيضاً باعتبار معنى الجمعيّة والحمل على مادونه إدخال له في حَيِّز الإجمال إذ ليس من أقسام الجموع مايمكن حمله عليه لاستواء الكل في معنى الجمعية فلم يبق إلا ان يحمل على الثلاثة للتيقن أو على الكل. والكلمة موضوعة للشُمول والعموم فيكون حَمْلها على الكل أقرب إلى تحقيق العموم وأعم فائدة فكان أوْلى.

قوله: (ولهذا قلنا) أي ولأنه ينطلق على الأقل وهو الثلاثة عند تعذُّر العمَل بالكل

ذلك يقع على الثَّلاثة فصاعداً لِما قلنا والكلمة عامة لكل قسم يتناولُه. وقد يصير هذا النوع مجازاً عن الجنس إذا دخله لام المعرفة. لأن لَام المعرفة للعهد ولا عَهْد في أقسام الجموعِ فجُعل للجنس ليَستقيم تعريفُه وفيه معنى الجمع أيضاً لأن كل جنس يتضمَّن الجمع فكَان فيه عَمَلٌ بالوصفين ولو عمل على حقيقته بطل حكم اللام أصلاً، فصار الجنس أوْلَى قال اللّه تعالى: ﴿لاَّ يَحِلُّ لَكَ

قلنا: إذا قال إن اشتريت عبيداً فكذا أنه يقع على الثلاثة فصاعداً لما قلنا، ولا يقال: إن قوله: لما قلنا وقع مكرراً من حيث المعنى لأن قوله ولهذا قُلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعليله بعد ذلك، لأن مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا أن اهتمامهم كان في تصحيح المقاصد وهي المعاني فلذلك يتعمَّقوا في الألفاظ.

قوله: (والكلمة) أي هذه الكلمة التي ذكرناها وهي صيغة الجمع **(عامة)** أي شاملة لكل قسم من أقسام الجموع الذي يتناول هذه الكلمة إياه وإنما ذكر هذا ليُشير به إلى أنه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما أيضاً بخلاف اسْم الجنس فإنه يتناول الأعلى والأدنى ولا يتناول ما بينهما، والفرق أن اسم الجنس إنما يتناول باعتبار معنى الفردية لأنه اسم فرد وهو موجود في الأدنى والأعلى تحقيقاً وتقديراً دون ما بينهما وهذا اللفظ إنما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الأعلى والأدنى وفيما بينهما من أقسام الجموع، قال صدر الإسلام أبو اليسر: إذا حَلف لا يتزوج نِساء فتزوج ثنتين لا يحنَث في يمينه ولو تزوج ثلاثاً يحنث لأن الثلاثة متيقن فينصرف اليمين إليه ولو نَوى أكثر من الثلاث صحَّت نيته حتى لو تزوَّج ثلاثاً لا يَحْنَث في يمينه لأن هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلاث كما يتناول الثلاث إلا أن مطلقه كان ينصرف إلى الثلاث لأنه أقل فإذا نوى الأكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت نيته.

قوله: (لأن لام المَعرفة للعَهْد) أي لام التعريف للمعهود مثل أن يقول الرجل: رأيت رجلاً ثم كلّمت الرجل أي ذلك الرجل بعينه. **(ولا عهْد)** أي لا معهود في أقسام الجموع ليمكن تعريفه باللام حتى لو كان مَعهود يمكن صرفه إليه يصرُف إليه كمن قال لآخر: إنك تريد أن تتزوج هذه النسوة الأربع فقال: واللّه لا أتزوَّج النساء ينصرف كلامه إليهن خاصة كذا ذكر صدر الإسلام. **(فجُعل)** أي هذا الاسم للجنس ليمكن تعريفه باللام إذ الجنس معهود في الذهن، **(وفيه معنى الجمع)** أي في جعله للجنس رعاية معنى الجمع أيضاً لأن الجنس يتضمن الجمع إما في الخارج أو في الوَهْم إذ هو من الكُليّات والكُلّي ما لا يمنع مفهومه عن الشركة. ولذلك جعلوا الشمس جنساً والقمر كذلك وجمعوهما على

النِّسَاءُ مِن بَعدُ﴾ [الأحزاب:٥٢]، وقال أصحابنا فيمن قال: إن تزوجّت النساء أو اشتريت العبيد فامرأته طالق أن ذلك يقع على الواحد فصاعداً لما قُلنا: إنه صارَ عبارة عن الجنْس فسَقطت حقيقة الجَمْع واسْم الجنس يَقع على الواحد على أنه كل الجنس. ألا ترى أنه لولا غيره لكان كُلاً فإن آدم صلوات اللّه عليه كان كلَّ الجنْس للرجال وحواء رَضي اللّه عنها وحدَها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة. فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمْع فكما كان اسم الجمع واقعاً على الثلاثة فصاعداً كان اسم الجنس واقعاً على الواحد فصاعداً وكان كمن حلف لا يشرب الماء أنه يقع على القليل على احتمال الكل.

شموس وأقمار وإذا كان كذلك كان في جَعْله جنساً عمَلٌ بالوَصْفين أي بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف، ولو حمل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه، لبطل حكم اللام وهُو التعريف أصلاً أي بالكلية لما ذكر، فصارَ الجنس أي حمله على الجنس وجعله مجازاً فيه أوْلى من إبقائه على حقيقته، إن ذلك أي قوله: النساء والعبيد يقع على الواحد فصاعداً حتى إذا اشترى عبداً واحداً أو تزوج امرأة واحدة حَنث ولا يتوقَّف الحنث على شراء ثلاثة من العبيد أو تزوج ثلاث من النساء كما توقف فيما إذا كان منكراً، ومعنى قوله: فصاعداً أنه يحنث بشراء عَبْدين وثلاثة وأربعة وألف أيضاً كما يحنث في المنكر بشراء أربعة وخمسة وعشرة وألف أيضاً، لكنه إذا نوى شراء عَبدين أو أكثر حتى لا يحنث بما دون ذلك لا يعمل نيته بخلاف المسألة الأولى فإنه يصح فيها نيَّة ما فَوْق الثلاثة كما بيَّنا.

قوله: (واسم الجنس يَقع على الواحد) جواب عن سؤال وهو أن يقال: لما صَار عِبارَة عن الجِنس وكان اللام لتعريفه ينبغي أن لا يَحْنث بالمرأة الواحدة ولا بالعَبد الواحد لأنهما ليسا بجنسين تامين لأن الجنس التام كل نساء العالم وكل عَبيد الدنيا، فأجاب وقال: الواحد يَصلح جنساً كاملاً كالكُل لأن أفراد الجنس لو عدمت ولم تبق إلا هذه الواحدة كانت كُلاً وكان الاسم لها حقيقة ألا ترى أن حواء كانت جنساً كاملاً وآدم عليه السلام كان جنساً كاملاً وكان اسم الإنس له حقيقة وإنما لم يَبْق الكمال بانضمام أمثالها إليها لا لنُقصان في نفسها فثبت أن البعض من الجنس صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وإنما صار بعضاً بمزاحمة أمثاله لا لنقصان في نفسه وإذا كان كذلك ساوى البَعض الكُل في الدخول تحتَ الاسم فيتأدّى به حكم الكل إلا بدليل يرجح حقيقة الكل على الأدنى كذا في «شرح التقويم».

وأما العامّ بمعناه دون صيغته فأنواع: منها ما هُو فَرْد وُضِع للجَمْع مثل الرَّهط والقَوْم ونحو ذلك مثل الطائفة والجَماعة فصيغة رَهْط وقوم مثل زَيد وعَمْرو ومعناهما الجمْع ولما كان فرداً بصيغته جمعاً بمعناه كان اسماً للثلاثة فصاعداً إلا الطائفة فإنها اسم للواحد فصاعداً كذلك قال ابن عباس رضي الله

قوله: (**فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجَمْع**) لما ذكر من الدليل إلا أن بينهما فرقاً وهو أن اسم الجمع إنما يقع على الثلاثة إذا تعذر العمل بالكُل وعند عَدم التعذر يقع على الكل فأما اسم الجنس فيقع على الواحد وإن لم يتعذر العمل بالكل وإنما ينصرف إلى الكل بدليل لأن اسم الجنس اسْم فرد والواحد فرد حقيقة وحكماً والكل فرد حكماً فكان الأول أَوْلى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لمعنى الجمعية والكل في هذا المعنى أكمل من الثلاثة فكان أَوْلى وقد بيَّنا لام التعريف في باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار وسنبينه بعد أيضاً إن شاء الله تعالى.

قوله: (**ما هو فَرد وُضِع للجَمْع**) أي لفظه فَرْد من حيث أنه يُثَنّى ويُجمع فيُقال رَهْط ورَهْطان وأرهط وأرهاط وقوم وقَومان وأقوام ولكنه وُضع للجمع مثل الأول، والرَّهْط اسمٌ لما دُونَ العَشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصِّحاح، والقَوْم اسم لجماعة الرجال خاصة لأنهم القوَّام على النساء قال زهير[1]:

وما أدري ولَسْت إخال أدْري أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أم نِساءُ

وَهو في الأصل جَمْع قائم كصائِم وصَوْم وزائِر وزَوْر، أو هو تسمية بالمصدر كذا في «المطلع» وغيره فبالنظر إلى الأصل كان من القِسم الأول وبالنظر إلى الاستعمال وجمعه على أقوام كان من هذا القبيل، وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرَّهْط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع في القسم الأول.

قوله: (**مثل الطائفة والجماعة**) إنما أوردهما بعد ما ذكر نظائر هذا القسم دفعاً لوَهْم مَنْ توهم أنهما عامَّان صيغة ومعنًى إذ التاء علامَة الجمع، كالواو في مسلمون فبيَّن أنهما من هذا القسم لا من الأول لأن كل واحد منهما يُثنّى ويُجْمَع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وجَماعة وجماعتان وجَماعات، كان اسماً للثلاثة فصاعداً مثل العام صيغة ومعنًى.

قوله: (**إلا الطائفة**) اتفقوا أن الطائفة هي النَّفر اليَسير، ثم قال الحسن هي اسمٌ للعشرة، وقال الزهري للثَّلاثة، وقال عطاء للاثنين، وقال ابن عباس ومحمد بن كَعْب: هي

---

(١) ديوان زهير بن أبي سُلمى ص ١٢.

عنه في قول اللّه تعالى: ﴿فلَوْلا نَفر من كل فِرْقةٍ منهم طائفة﴾ [التوبة:١٢٢] أنه يقع على الوَاحد فصاعداً لأنه نعتُ فردٍ صار جنساً بعلامة الجماعة. ومن ذلك كلمة «مَنْ» وهي تحتمل الخُصوص والعُموم. قال اللّه تعالى: ﴿وَمِنْهُم

اسم للواحد. وهو قَوْل أكثر أهل العلم لأنه لبعض الشيء يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس وأقل الأبعاض في الأناسي واحد، ولأنها نعت من طافَ يطوف وأقل من يطوف واحد إلا أنها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء فإنها علامة التأنيث وإنما تدخل في الاسم للتأنيث أو لشبه التأنيث والمراد بشبه التأنيث أن يكون فرعاً لغيره ولم تدخل التاء في الطائفة للتأنيث بلا شبهة فيكون داخلة لشبه التأنيث وهو معنى الجمعية إذ الجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة وإذا صارت جنْساً بعَلامة الجماعة كانت بمنزلة اسْم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فَصاعداً، أو يقال ولمّا كانَت نعت فَرْد في أصلها وانضمَّت إليها علامة الجماعة يُراعى فيها المعنيان كما يُراعَى في صيغة الجمع إذا اتصل بها دليل الفردية كما قلنا في قوله: لا أتزوج النساء، وذكر في الكشاف: الطائفة الفرقة التي يمكن أن يكون حَلْقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهي صفة غالبة كأنها الجماعة الحافّة حَوْل الشيء وعن ابن عباس في تفسيرها أربعة إلى أربعين رجلاً. وفي الصحاح: الطائفة من الشيء قطعة منه وقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور:٢]، قال ابن عباس: الواحد فما فوقه.

قوله: (ومن ذلك) أي ومن العام بمعناه دون صيغته (**كلمة من**)، وهي مختصة بأولى العقول وتستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال ومن دخل من مماليكي الدار فهو حُر يتناول العبيد والإماء، ولفظها مذكّر موحّد ويحمل على اللفظ كثيراً وقد يحمل على المعنى أيضاً وهي تستعمل في الاستفهام والشَرط والخَبر، وتعمّ فى الأوَّلين لا محالة تقول في الاستفهام: مَنْ في هذه الدار أو في هذه القرية فقال: زيد وبكر وخالد ويعد من فيها إلى أن يؤتى على آخرهم، ويقول في الشرط: من زارني فله درْهم فكل من زاره استحقّ العَطاء، وأما في الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة قال اللّه تعالى: ﴿وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ﴾ [الأنبياء:٨٢]، وتقول: زارني من اشتقت إليه وزرت من أكرمني وتريد واحداً بعَيْنه. وهو معنى قوله وهي تحتمل العموم أي في الشرط والاستفهام وبعض محالّ الخبر.

(والخصوص) أي في بعض مواضع الخبر لكنها في الشرط والاستفهام تعمّ عُموم الانفراد وفي الخبر تعم عموم الاشتمال. حتى لو قال: من زارني فاعطه درْهماً يستحق كل من زاره العطية ولو قال أَعْطِ مَنْ في هذه الدار درهماً استحق الكل دِرْهماً. وإنما يتعمّم

مَّنْ يَستَمعُونَ إِلَيكَ ﴾ [يونس:٤٢]، ﴿ وَمِنْهُم مَّنْ يَنْظُرُ إِلَيكَ ﴾ [يونس:٤٣]، وأصلها العموم قال رسول الله ﷺ: « من دَخل دَارَ أبي سُفيان فهو آمن »، وقال أصحابنا رَحمهم الله فيمن قال لعبده: مَنْ شاء من عبيدي العتْق فهو حُرّ. فشاؤُوا جميعاً عُتقوا فأما إذا قال من شئتَ مِنْ عبيدي عتقه فاعتقه فقال أبو يوسف

عُموم الانفراد في الشَّرط لأن الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس. لأن بالناس حاجة إلى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا: إن فعل فلان فله كذا وإن فعل فلان فله كذا حتى أحصوا الكُل لطال الكلام ولَوَقعوا في الحرج وربما لا يُمكنهم ذلك فأقيم كلمة «مَنْ» مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراده.

وكذلك في الاستفهام إذا قيل: أزيد في الدار أم عمرو أم محمد أم أحمد يطول الأمر فاقيم كلمة من مقام ذلك فتعم عموم الانفراد.

قوله: (قال الله تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّنْ يَستَمعُونَ إِلَيكَ ﴾) نظير العموم وقوله عز اسمه: ﴿ وَمِنْهُم مَّنْ يَنْظُرُ إِلَيكَ ﴾ [يونس:٤٣]، نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيراً للخصوص لأفراد صلته وهي ينظر إلا أن أهل التفسير قالوا: المراد منْه العمُوم أيضاً كما في الأول لكّن افرد صلَته في الثاني وجمع في الأول نظراً إلى اللفظ والمعنى كما في قوله تعالى: ﴿ بَلَى مَنْ أَسلَمَ وَجْهَهُ لِلَّه وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّه وَلاَ خَوفٌ عَلَيهِم ولاَ هُم يَحزَنُونَ ﴾ [البقرة:١١٢]، وقالوا معناهما ومنهم أناس يستمعون إليك إذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يعون ولا يقبلون ومنهم أناس ينظرون إليك ويعاينون أدلّة الصِّدق وأعلام النبوة ولكنهم لا يُصَدِّقون.

قوله: (وأصلها العموم) أي تستعمل في العموم أكثر مما تستعمل في الخصوص لأن موضوعها الأصلي العموم.

قوله: (من شئت من عبيدي) إذا قال: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه، قال أبو حنيفة رحمه الله: له أن يعتقهم إلا واحداً منهم فإن أعتقهم واحداً بعد واحد عُتقوا إلا الآخِر وإن أعتقهم جملة عتقوا إلا واحداً منهم والخيار فيه إلى المولى وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: له أن يعتقهم جميعاً، وجه قولهما أن كلمة مَنْ عامة للذي يعقل وحرف مَنْ كما يكون للتبعيض يكون للجُمْلة قال الله تعالى: ﴿ يَغفِر لَكُم مِّنْ ذُنُوبِكُم ﴾ [الأحقاف:٣١]، ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنَ وَلَدٍ ﴾ [المؤمنون:٩١]، ويكون لتمييز الجنس أي للبيان يقال سيف مِنْ حديد وخاتم من فضة وقال تعالى: ﴿ فَاجتَنِبُواْ الرِّجسَ مِنَ الأَوثَانِ ﴾ [الحج:٣٠]، وهاهنا المراد بحرف مِنْ تمييز عبيده من غيرهم لأنه لو قال من شئت ولم

ومحمد رحمهما الله للمأمور أن يعتقهم جميعاً لأن كلمة مَنْ عامة وكلمة مِنْ لتمييز عَبيده من غيرهم مثل قوله تعالى: ﴿فَاجتَنِبُواْ الرِّجسَ مِنَ الأَوثَانِ﴾ [الحج: ٣٠]، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يُعتقهم إلا واحداً منهم لأن المولى جمع بين كلمة العموم والتَّبعيض فصار الأمر متناولاً بعضاً عاماً وإذا قصر عن الكل بواحد كان عملاً بهما وهذا حقيقة التبعيض وكذلك قوله: مَنْ شاء مِنْ

يقل من عبيدي كان كلاماً مختلاً فقال: مِنْ عبيدي لتمييز مماليكه عن مماليك غيره في إيجاب العتق فيتناولهم جميعاً كما في قوله: من شاء من عبيدي عتقه فهوَ حُرٌّ. وصار كما إذا خالع امرأته على ما في يدها من الدراهم كان الخُلْع واقعاً على جميع ما في يدها من الدراهم ولم يعمل مَنْ في التبعيض لما عملت في التمييز بين الدراهم والدنانير، وقد تكون المشيئة مضافة إلى خاص والمراد التعميم قال تعالى: ﴿فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهم﴾ [النور: ٦٢]، ﴿تُرْجِي مَنْ تَشاءُ مِنْهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥١].

والمراد الجميع والرجل تقول لغيره: خُذْ من مالي ما شئت، كل من طعامي ما شئت. ويوجب إباحة الكل فهذا كذلك، وجه قول أبي حنيفة رحمه الله أن المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما إذ الكلام محمول على حقيقته ما أمكن. لكن العُموم هو الأصل لأنه أضاف الفعل إليه فوجب القول بالعموم إلا بقدْر ما يَقع به العمل بالتَّبعيض وذلك أن تنقص عن الكل واحد ليصير عاماً بتناوله الأكثر ويثبت العمل بالتبعيض لأن التسعة من العشرة بَعضها، وقد أدخلت كلمة التبعيض في العبيد دون غيره فوجب أن تعمل في التبعيض فيه لا في غيره، فصار حقيقة ذلك ما قاله أبو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعيض، وإنما حملت على التمييز والبيان في قوله: من شاء من عبيدي لأنه لما أكَّد العموم بإضافة المشيئة إلى عام صار ذلك دليلاً على أنه لم يُرد بهذه الكلمة التبعيض فحُملت على التمييز وهاهنا أُضيفت إلى خاص وهو المخاطب فلا يدل على تأكد العموم فلا يترك التبعيض، وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَاجتَنِبُواْ الرِّجسَ مِنَ الأَوثَانِ﴾ [الحج: ٣٠]، قد قام دليل العموم وهو أن الرِّجس واجب الاجتناب عقلاً فلا يمكن الحمل على التبعيض، وقد اقترن بقوله تالى: ﴿فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهم﴾ [النور: ٦٢]، وقوله عز اسمه: ﴿تُرْجِي مَنْ تَشاءُ مِنْهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥١]، دليل العموم أيضاً وهو قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِر لَهُم اللَّهَ﴾ [النور: ٦٢]، وقوله جل ذكره: ﴿ذلك أَدْنَى أن تقرَّ أَعينُهنَّ﴾ [الأحزاب: ٥١]، وكذلك ترك التبعيض في قوله: خُذْ من مالي ما شِئتَ وكُلْ من طعامي ما شئت بدلالة الحال لأن من جادَ بطعامه أو ماله لم يُظن به

عبيدي عتقه فهو حر يَتناول البَعض إلا أنه مَوْصوف بصِفَة عامة فسَقط بها الخُصُوص وهذه الكلمة تحتمل الخصوص لأنها وُضعت مبهمة في ذَوات مَنْ يَعْقل مثاله ما قال في السِّيَر الكبير: من دخل منكم هذا الحُصْنِ أولاً فله من

أن يضنّ باللقمة أو الدرهم وليس كذلك العتاق لأنه قد يسمح ببعضه ويضن ببعضه فلذلك وجب القول بالأمرين كذا في جامعي شمس الأئمة والمصنف.

قوله: (يتناول البَعْض) أي كلمة مِنْ في هذه المسألة يتناول البعض أيضاً لدخول حرف التبعيض في العبيد كما في المتنازع إلا أن البعض الداخل تحت الشرط نكرة لأنه لا يُعلم ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهي المشيئة لأن في الصلة معنى الصفة لأنها مع الموصول في حكم اسم موصوف. ألا ترى أن معنى قوله عليه السلام: «مَنْ دَخل دار أبي سُفيان فهو آمِن» الشخص الداخل دار أبي سفيان آمِن فتعم ضرورة عموم الصفة. **(وسقط بها)** أي بسبب هذه الصفة الخصوص أي التبعيض. فأما البعض في المتنازع فلم يوصف بصفة عامة إذا المشيئة فيه أُسندت إلى المخاطب فيبقى معنى الخصوص معتبراً فيه مع صفة العموم فيتناول بعضاً عاماً، ونظيره لو قيل: مَنْ سَرق من الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل: اقطع من السراق من شئت، لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع.

ولا يقال إن المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يُوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب وشيء معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية أي بالمشيئية كما أن الأولى صارت موصوفة بالفاعلية فلتتعمم بعموم هذه الصفة أيضاً، لأنا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفاً إنما تقوم بالفاعل لا بالمفعول إذا الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمَضْروب والمعلوم وإنما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التأثر فلا يؤثر ذلك في العُموم، قال شمس الإسلام الأوزجندي في جواب هذا: السؤال أن الوصف للتعريف والتعريف إنما يحصل بالمذكور ومعنى المفعولية ليست بمذكور ولو صار مذكوراً إنما يصير مذكوراً بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم، على أنا لا نُسلِّم أنها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله: عتقه فلا يرد هذا السؤال.

قوله: (وهذه الكلمة) لمّا بيَّن عموم هذه الكلمة شرع في بيان احتمال خصوصها فقال: وهذه الكلمة أي كلمة من يحتمل الخصوص لأنها وضعت مبهمة في ذوات من يَعقِل فيقع لإبهامها على الفرد والجمع كما أن النكرة تَصْلح لإبهامها أن تقع على كل شخص على سَبيل البَدل، ومعنى الإبهام فيها أنها تذكر مرةً للعموم وأخرى للخصوص

النَّفل كذا فدخل واحد فلَه النفل وإن دَخل اثنان معاً فصاعداً بَطُل النَّفل. لأن الأول اسْمٌ للفَرْد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل إلا لواحد متقدم ولم يُوجَد. وقسم آخر وهي كلمة «كُل» وهي للإحاطة على سبيل الإفراد قال اللّه تعالى: ﴿كُلُّ نَفسٍ ذائقَةُ المَوْتِ﴾ [آل عمران:١٨٥] و[الأنبياء:٣٥] و[العنكبوت: ٥٧]. ومعنى الإفراد أن يعتبر كل مسمى منفرداً ليس معه غيره وهذا معنى ثبت

وليست للعموم في كل الأحوال كرجال ونساء ولا للخصوص في كل الأحوال كزيد وعَمْرو فصارت مُبهمة كذا ذكر في «الشروح» وهو ضعيف، بل معنى الإبهام فيها وفي أمثالها انها تقع على كل نفس وشيء لا على معين وانها لا تفهم بذواتها وإنما تفهم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها ككلمة واحدة، وهي وُضعَت لذوات من يَعقل لا غير عليه إجماع أهل اللغة حتى لو قيل: مَن في الدار فجوابه زيد أو بكر أو خالد ولو قيل فرس أو شاة كان مخطئاً في الجواب، مثاله احتمال هذه الكلمة الخصوص، الأول اسم لفرد سابق لا يُشاركه غيره من جنسه وهو صريح في هذا المعنى وكلمة من يحتمل الخصوص كما بينا وإن كان أصلها العموم فلما جمعهما في كلامه حمل المحتمل على الصريح فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلهذا لا يستحق النفل إلا واحد دخل سابقاً على الجماعة فإذا دخَله اثنان سَقط النفل لفَوات الوحدة وكذا إذا دخل بعده واحد لفوات السَّبق.

قوله: (وقسم آخر) أي من أقسام العام بمعناه دون صيغته كلمة «كل»، وكانها مأخوذة من الإكليل الذي هو محيط بجوانب الرأس فلذلك يوجب الإحاطة ولكن على سبيل الإفراد كانه ليس معه غيره فإذا قال لرجلين: لكما عليَّ الف درهم، يجب عليه الألف لهما ولو قال: لكل واحد منكما عليَّ ألف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما ألف، وهي من الأسماء اللازمة الإضافة ولهذا لا تدخل إلا على الأسماء إذ الإضافة من خصائص الاسم فإن أضيفت إلى معرفة توجب إحاطة الأجزاء وإن أضيفت إلى نكرة تُوجب إحاطة الأفراد فيصح قول الرجل: كل التفاح حامض اي جميع أجزائه كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه، وإذا ضمنّت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد الاسم المضاف إليه كل صفة له ليصلح للشرطية إذ الاسم لا يصلح لذلك لأنه لا بد للشرط من ان يكون متردداً وذلك في الأفعال دون الأسماء.

قوله: (وهذا معنى) أي الإحاطة على سبيل الأفراد معنى ثبت بكلمة كل فيما أضيفت هذه الكلمة إليه، يعني أثر عمومه يظهر في المضاف إليه فإن أضيفت إلى معرفة

بهذه الكلمة لغةً فيما أُضيفت إليه كأنها صلة حتى لم تستعمل مُفْرَدة.

وهي تحتمل الخصوص أيضاً، وهي مثل كلمة مَنْ إلا أنها عند العموم تُخالفها في إيجاب الإفراد فإذا دخلت على النكرة أوجبت العموم مثل قول الرجل كل أمرأة أتزوجها فهي طالق ولا تصحب الأفعال إلا بصلة فإذا وُصلت أوجبت عموم الأفعال. مثل قول اللّه سبحانه وتعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَت جُلُودُهُم

توجب العموم فيها بإحاطة أجزائها لا في غيرها وإن أضيفت إلى نكرة توجب العموم فيها بإحاطة افرادها لا في غيرها. فلو قال: كل عبد دخل الدار فهو حُر يثبت العموم في العبيد دون الإماء. ولو قال لعبده: أعْطِ كل رجل من هؤلاء درهماً، يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق يُوجب العُموم في المرأة لا في التزوج حتى لو تزوج امرأة مرّتين لا تطلق في المرة الثانية. ثم ثبت العموم بهذا اللفظ في المضاف إليه ولم يظهر أثر العموم في ذاته كما في قولك رجال ونساء وقوم ورهط كان مشابهاً للحرف من حيث أن كل واحد دل على معنى في غيره ولذلك لم تنفك هذه الكلمة عن الإضافة كما أن الحرف لا ينفك عن اسم أو فعل يصحبه فهذا معنى قوله كأنها صلة أي حرف حيث لم تستعمل مفردة أي بدون المضاف إليه أو بدل فلا يقال كل جاؤوا وإنما يقال كل القوم جاؤوا أو كل جاؤوا.

قوله: (**وهي تحتمل الخصوص**) مثل كلمة من حتى لو قيل كل من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله كذا فدخله جماعة على الولاء كان النفل للأول لا لغيره كما سيأتي بيانه. (**ولا تصحب الأفعال**) أي لا تدخل عليها إلا بصلة لأنها لازمة الإضافة وهي من خصائص الأسماء فلا تدخل على الأفعال (**فإذا وُصلت**) أي دخلتها الصلة وهي كلمة ما، (**أوجبت عموم الأفعال**) لأنها توجب عموم ما دخلت عليه، وكلمة ما هذه للجزاء ضمت إلى كل فصارت أداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في «عين المعاني» وغيره، ورأيت في كتاب «بيان حقائق حُروف المعاني» أن ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعد كل وكل مضاف إلى ذلك الاسم في التقدير فإذا قلت: كلما تأتني أكرمك معناه كل إتيان يحصل منك لي أكرمك والمصدر في مثل هذا الموقع يُراد به وقت وقوع الفعل تقول: أقوم هاهنا ما دام زيدٌ جالساً أي دوام زيد جالساً وتريد بالدوام وَقت الدوام، فإذا ثبت هذا قلنا: إذا قال لامرأته كلما دَخلت الدار فأنت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها فكل مضاف إلى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفاً أيضاً لأن حكمه حكم ما اضيف إليه أبداً. والعامل فيه الفعل الذي هو الجزاء وهو أكرمك في المثال المذكور، وما هو في معنى الفعل مثل فأنت طالق في المثال الآخر.

بَدَّلْنَاهُم جُلُوداً غَيرَهَا ﴾ [النساء: ٥٦]، وعلى هذا مسائل أصحابنا وبيان ما قلنا من الفرق بين كلمة كل ومن فيما قاله محمد في «السِّيَر الكبير» من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا فدَخل جَماعة بطل النفل ولو قال: كُل من دخل منكم هذا الحصْن أولاً فله كذا فدخل عشرة معاً وجب لكل رجل منهم النفل كاملاً على حِياله لما قلنا أنه يوجب الإحاطة على سبيل الإفراد

قوله: (وقوله تعالى: ﴿ كُلَّمَا نَضِجَت جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُم جُلُوداً غَيرَهَا ﴾)، قال العلامة إمام الأئمة مولانا حافظ الملة والدين أسكنه الله بحبوحة جنانه: التبديل تغيير الصفة كما يقال بدلت القميص قباء وقال تعالى: ﴿ تُبَدَّلُ الأَرضُ غَيرَ الأَرضِ ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، اي تسوّى غيطانها بآكامها فلا يلزم تعذيب غير المجرم والنضيج إذا أُعيد نيئاً لا يكون غيره فكانت الغيرية المذكورة في الآية راجعة إلى الصفة لا إلى الذات.

(وعلى هذا مَسائل أصحابنا) اي على ان كلمة كل توجب العموم في النكرات وكلما توجبه في الأفعال بنيت مسائل اصحابنا فإذا قال: كل امراة اتزوجها فهي طالق فهي تعم الأعيان دون الأفعال فإذا تزوج امراة مرتين لا يحنث في المرة الثانية، ولو قال: كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرتين يحنث في كل مرة. وكذا الحكم في قوله: كل عبد اشتريه فهو حُرّ وكلما اشتريت عبداً فعلي كذا فاشترى عبداً وباعه ثم اشتراه يحنث في المرة الثانية في اليمين الثانية. وفي جنس هذه المسائل كثرة.

قوله: (وبيان ما قلنا من الفرق إلى آخره) ذكر في شرح السير الكبير لشمس الأئمة «ولو قال: كل مَنْ يدخل منكم هذا الحصن أولاً فله رأس فدخل خمسة معاً فلكل واحد منهم رأس لأن كلمة كل تجمع الأسماء على أن يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكانه ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم رأس. ولو دخلوا متواترين كان للاول النَّفل خاصَّة لان كُل الدَّاخل اولاً هو. فإن من دَخل بَعْده لَيسَ باول حين سَبقه غيرُه بالدُّخُول وفي الفَصْل الاول لم يسبق كل واحدٍ منهم غيره بالدّخول وعلى اعتبار إفراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة «كل» يكونُ كل واحد منهم أول داخِل. وهذا بخلاف قوله: مَنْ دَخل منكُم أولاً فله كذا. فإن هناك إذا دخَل الخَمْسَة معاً لم يكن لهم شَيء. لأن كلمة مَنْ توجب عُموم الجنس ولا توجب إفراد كل واحد من الدَّاخلين كأنه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العُموم ليس فيهم أول فأما كلمة «كُل» فتُوجب تناوُل كلَّ واحدٍ على الانفراد كأنَّه ليسَ معه غيره. ثم كلمة «كل» قد توجب العُموم أيضاً. ولكن لو حَملناها على معنى العموم لم تبق لها فائدة لأن ذلك ثابت بقوله: من دخل ولا بد من أن تكون لها زيادة فائدة وليسَ ذلك إلا ما

فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو أول في حق من تخلّف من الناس وفي كلمة مَن وجب اعتبار جماعتهم وذلك يُنافي الأولية ولو دخل العشرة فرادى في مَسألة كل كان النفل للأول لأنه هو الأول من كل وجه وهي تحتمل الخصوص فسقط عنها الإحاطة وصارت للخصوص وقسم آخر كلمة « الجميع » وهي عامّة مثل « كل » إلا أنها تُوجب الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسْمين الأول ولذلك صارَت مُؤكدة لكلمة « كل ». وبيان ذلك في قول محمد في « السِّير الكبير »: جَميع من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا فدخل عشرة منهم أن لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً بالشَّركة ويَصير النفل واجباً لأول جَماعة يدخل فإن دَخلوا فُرادى كان للأول لأن الجميع يحتمل أن يُستعار بمعنى

قلنا: وهو أنها تُوجب الإحاطة في كل داخِل لم يَسْبقه غيره على أن يَتناول كُل واحد منهم على الانفراد ».

والحِيال: الحذاء يقال قَعد حياله وبحياله أي بإزائه وأصْله الواو فمعنى قوله: وجب لكل رجل النفل كاملاً على حِياله وجب النفل لكل واحد بمقابلته وقوله: فاعتبر واحد منهم على حياله اي بانفراده لأن من قعد بإزاء آخر متفرِّد في نفسه غير تابع له فاستُعير للانفراد.

قوله: (وهي عامّة مثل) كلمة « كل » من حيث أنها تُوجب الإحاطة كهي إلا أنها تُوجب الإحاطة على وَجْه الاجتماع وتلك توجبها على وجه الانفراد. فصارَت بهذا المعنى وهو أنها توجب الإحاطة على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الأولين يعني كلمة « من » وكلمة « كل » وذلك لان كلمة « كل » توجب الإحاطة علي سبيل الافراد كما بيَّنا وكلمة « من » توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الإحاطة قصداً وكلمة الجميع تخالفهما لأنها تُوجب الإحاطة بصفة الاجتماع قصداً. ولذلك أي ولكونها موجبة للإحاطة مثل كلمة « كل » صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاءني القوم كلهم أجمعون.

(وبيان ذلك) أي أنها توجب الاجتماع ما إذا قال الإمام: جميع مَنْ دخل هذا الحصن أولاً فله راس فدخله عشرة معاً فالنفل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة مَنْ هاهنا يدل على الاجتماع دون الأفراد فيصير باعتباره جَميع الداخلين كشخص واحد في أنهم أوّل فَلهم رأس واحد وكلمة كل تقتضي الإحاطة على سبيل الأفراد فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تناوله الإيجاب خاصة » كذا ذكر شمس الأئمة رحمه اللّه في شرح السِّيَر الكبير.

الكل. وقِسْم آخر كلمة «ما» وهي عامَّة في ذَوات ما لا يَعقل وصِفات من يَعْقل تقول ما في الدار جَوابه شاة أو فرس وتقول ما زيد وجوابه عاقل أو عالم وقال

قوله: (لأن الجميع يحتمل أن يُستعار بمعنى الكُل) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الإحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على أن الواحد يستحق النفل كالجميع لأن هذا التنفيل للتشجيع وإظهار الجلادة في قتال العدو وبدليل قوله أولاً فلما استحقه الجماعة بالدخول أولاً فالواحد الداخل أولاً أولى لأن الجرأة والجلادة فيه أقوى. الا ترى أنه لو قال رجل بعينه لست أطمع في أن تدخل أولاً ولكن إن دخلت ثانياً فلك كذا فدخل أولاً يستحق النفل استحساناً لانا نتيقَّن انه صنع ما طَلب الإمام منه وزيادَة في إظهار القُوَّة والجلادة فإن بما تقدم مِنْ قول الإمام لست أطمع في أن تدخل أولاً يتبين أنه لم يكن مراده أن شرط عليه الدخول ثانياً وإنما مراده التحريض على إظهار الجد في القتال وقد أتى به على أقوى الوُجوه فكذلك هاهنا.

(فإن قيل) فَهلاً جعلت كَلمة «مَنْ» بمعنى كلمة «كل» بطريق الاستعارة فيما إذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نَفل كما في كلمة «كل» أو بمعنى كلمة الجميع فيكون للكل نَفْل واحد كما في كلمة الجميع.

(قلنا) لأنه لا يُمكِن وَذَلكَ لأن كلمة مَنْ لا تَدُلُّ على الإحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصداً وإنما ثبت العموم فيها ضَرورة إبهامها كعموم النكرة في مَوْضع النفي وإذا كان كَذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحدٍ منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الإحاطة بصِفة الانفراد والإحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة.

(فإن قيل): في هذه الاستعارة جَمْع بين الحقيقة والمجاز إذ لو دَخل فيه جَمْع استحقُّوا نفلاً واحداً عملاً بحقيقته ولو دَخل واحِد يستحقه أيضاً عملاً بمجازه.

(قلنا) ليس المراد كِليهما بل المراد أحدهما لأن الشرط وهو الدخول أولاً لا يوجد إلا في واحد أو أكثر من واحد فإن وجد في أكثر من واحد يعمل بحقيقته وإن وجد في واحد يعمل بمجازه ويتبيَّن أنه هو المراد من الأصل وإنما يلزم الجَمْع بينهما أن لو تصور اجتماعهما بأن دخل جماعة أولاً واستحقوا النفل ودخل واحد أولاً أيضاً واستحق النفل، وذلك غير مُمكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل. ولقائل أن يقول: عدم جواز الجمع بالنظر إلى الإرادة لا بالنظر إلى الوقوع وفي الإرادة الجمع مُتَصَوَّر بل مُتحقق فلا يَجوز فإن كلمة «مَنْ» تتناول كلمة ما عامة وهي تُستعمل في ذَوات ما لا يَعقل وفي صِفات من يَعْقل فإذا قيل: ما في الدار يستقيم في الجواب فَرس أو شاة أو ثوب ولا يستقيم في الجواب رَجل وامرأة كذا ذكر عامة الأصوليين.

أصحابنا فيمن قال لأمته: إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حُرَّة فولدَت غلاماً وجارية لم تُعتق لأن الشرط أن يكون جَميع ما في البَطْن غلاماً قال اللّه تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وكذلك كلمة «الذي»

ورأيت في نُسخة من أصول الفقه أن أهل اللغة اتَّفقوا على أن كلمة «مَنْ» مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا في كلمة ما فمنهم من يقول إنها زائدة على معنى من يصلح لما يعقل ولما لا يَعقل ومِنْهم من يقول إنها تختصُّ بما لا يَعقل كاختصاص مَنْ بمَن يَعقل. وذكر صاحب «المفتاح» فيه أن ما للسؤال عن الجنس تقول: ما عندك بمعنى أي أجناس الأشياء عندك وجوابه إنسان أو فرس أو كتاب أو طعام. أو عن الوصف تقول ما زيد وما عَمْرو وجوابه الكَريم أو الفاضل. قال: ولكون ما للسُّؤال عن الجنْس وللسُّؤال عن الوَصْف وَقع بين فرعون وبين مُوسَى ما وقع لأن فرعون لما كان جاهلاً باللّه معتقداً أن لا موجود مستقلاً بنفسه سوى الأجسام إعتقاد كل جاهل لا نظير له ثم سَمع موسى قال: ﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّ العَالَمِينَ﴾ [الشعراء:١٦]، سَأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال: ﴿وَمَا رَبُّ العَالَمِينَ﴾ [الشعراء:٢٣]، كأنه قال: أي أجناس الأجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالماً باللّه أجاب عن الوصف تنبيهاً على النظر المؤدِّي إلى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلمّا لم يتطابق السؤال والجَواب عنْد فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم: ﴿أَلا تَسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء:٢٥]، ثم استهزأ بمُوسى وجنَّته فقال: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرسِلَ إِلَيكُم لَمَجنُونٌ﴾ [الشعراء:٢٧]. وحين لم يرهم موسى يفطنون لما نَبَّههم عليه في الكرتين من فساد مسألتهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غلّظ في الثالثة فقال: ﴿رَبُّ المَشرِقِ وَالمَغرِبِ وَمَا بَينَهُمَا إِن كُنتُم تَعقِلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٨].

قوله: (كذلك كلمة الذي) أي ومثل كلمة ما كلمة الذي في العموم. في مسائل أصحابنا. قال شمس الأئمة رحمه اللّه بعد ذكر «مَنْ» و «وما»: «ونظير هاتين الكلمتين كلمة «الذي» فإنها مُبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمتين حتى إذا قال: إن كان الذي في بطنك غلاماً كان بمنزلة قوله: إن كان ما في بطنك غلاماً» وكذا حكم الألف واللام بمعنى «الذي» حتى لو قال لعبيده: الضارِب منكم زيداً حُر أو قال لنسْوَته الضاربة منكن زيداً طالق فالذي ضرب منهم يعتق وكذا التي ضربت تطلق لأن الألف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب «بيان حقائق حروف المعاني».

في مسائل أصحابنا وهذه في احتمال الخصوص مثل كلمة «مَنْ» وعلى هذا يخرج قول الرجل لامرأته: طَلِّقي نفسك من الثلاث ما شئت أن على قولهما تطلق نفسَها ثلاثاً وعند أبي حنيفة رحمه اللّه واحدة أو اثنتين لما قلنا في الفصل الأول. ويجوز أن يُستعار كلمة «ما» بمعنى «من» وهذه كلمات موضوعة غير معلولة.

قوله: (وهذه) اي كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة «مَنْ» لأنها وُضعت مُبهمة كهي فلإبْهامِها تقع على الواحد وعلى أكثر منه **(وعلى هذا)** أي وعلى احتمال الخصوص عند أبي حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرّج المسألة المذكورة. فعلى قولهما تجري هذه الكلمة على عمومها وتجعل كلمة «مَنْ» لتمييز هذا العدد من الأعداد أي أوقعي من هذا العدد ما شئت لا من الأعداد التي فَوقه ويصح هذا التمييز وإن كان ما فوقه من الأعداد في الطلاق غير مَشروع لأنه تصرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعاً كما في قوله: انت طالق الفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ويَصح الاستثناء نظراً إلى اللفظ كذا هنا.

وعلى قول أبي حنيفة رحمه اللّه يجعل حرف «مِنْ» للتبعيض كما في قوله : اعتق مِنْ عَبيدي مَنْ شئت وكلمة ما تحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبعيض فتحمل على الخصوص وهو التبعيض. ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الإمكان ليحصل العمَل بحقيقة الكلمتين كما في تلك المسألة.

قوله: (ويجوز أن يُستعار كلمة ما بمعنى من) يعني ما بيَّنا من معنى الكلمتين بيان الحقيقة فأما كلمة «ما» فقد تستعمل بمعنى كلمة «مَنْ» مجازاً كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده وسبحان ما سخركن لنا. وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس:٥]، أي ومن بَناها في قول بعض المفسرين. وعند بعضهم أوثرت كلمة «ما» على «مَنْ» لإرادة معنى الوصفية فكأنه قيل والقادر العظيم الذي بناها. وقد استعملت كلمة «مَنْ» بمعنى «ما» أيضاً كما في قوله تعالى: ﴿فَمِنهُم مَّن يَمشِي عَلَى بَطنِهِ وَمِنهُم مَّن يَمشِي عَلَى رِجلَينِ وَمِنهُم مَّن يَمشِي عَلَى أَربَعٍ﴾ [النور:٤٥]، وقوله عز اسمه: ﴿أَفَمَن يَخلُقُ كَمَن لَّا يَخلُقُ﴾ [النحل:١٧]، إلا ان الشيخ خَص لأنه في بيان كلمة «ما» ولأنه الأول أكثر.

وقد قيل: اختير لفظ مَنْ في هذه المواضع لأنه تعالى لما قال: ﴿خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾ [النور:٤٥]، دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء على غيرهم وكذا الخَلْق فعل من يعقل فناسب كلمة «مَنْ» أو معناه من يخلق ليس كمن لا يخلق من أولي العلم

وقسم آخر النكرة إذا اتصل بها دليل العموم. لأن النكرة تحتمل ذلك إذا اتصل بها دليله مثل ما قلنا في كلمة «كل» ودلائل عمومها ضروب. وبيان ذلك أن النكرة في النفي تَعُمّ وفي الإثبات تخصّ لأن النفي دليل العموم. وذلك

فكيف بما لا علم له. أو الكلام مبني على زعم الكفار فلذلك قيل «مَنْ» في هذه المواضع دون «ما».

قوله: (**وهذه كلمات مَوْضوعة غير مَعْلولة**) العامّ معنًى لا صيغة قسمان: قسم ثبت عُمومه بالوَضع وقسم ثبت عمومه بعارِض يَلحق به فقولُه وهذه كلمات موضوعة إشارة إلى أن الألفاظ المذكورة كقوم ورهط ومَن وما وكل وجَميع من القسم الأول دون الثاني.

ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال: (**وقسْم آخر أي من العام معنى لا صيغة: النكِرة إذا اتَّصل بها دليل العموم**) لأنها تحتمل العموم كما قلنا في كلمة كل فإنها إذا دخلت على النكرة أوجبت عمومها وإن كانت النكرة في ذاتها خاصة إذ هي اسم وُضع لفَرْد من أفراد الجملة. (**وبيان ذلك**) أي بيان عمومها عند اتصال دليل العموم بها أنها في النفي نعم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك لا رَجُل في الدار أو على الفعل الواقع عليها كقولك: ما رأيت رَجُلاً. وفي الوجهين يثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء لا لمعنى في نَفْس الصِّيغة إذ هي لا تتناول في النفي والإثبات إلا واحداً. وذلك لأنه لما نفى رؤية رجل مُنكر فقد نَفى رؤية جميع الرجال لأنه نفى رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الأفراد فكان من ضَرورته انتفاء رؤية جميع الأفراد لئلا يَلْزم الجَمْع بين النقيضين إذ لو كان رأى رجلاً واحداً لا تنتفي رؤية تلك الحقيقة. ولهذا لو قال لعَبْده لا تضرب اليوم أحداً من الناس عُدَّ مُخالفاً عند العقلاء أجمع بضرب واحد. وكذا لو قال: ما أكلت اليوم شيئاً فمن أراد تكذيبه قال بل أكلت شيئاً ولو لم يُفد الأول العُموم لما صَحّ هذا التكذيب لأن الإيجاب الجزئي لا يناقض السَّلب الجُزْئي. ويؤيد ما ذكرنا أن اليهود لما قالت ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]، رد الله تعالى قولهم بقوله عز اسمه: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ [الأنعام: ٩١]، ولَوْ لمْ يفد الكلام الأول العموم لما كان هذا رداً له. ولأن النصوص والإجماع تدل على كلمة أن لا إله إلا الله كلمة توحيد وإنما صح ذلك أن لو كان نفي النكرة مُوجباً للعُموم.

(**فإن قيل**): قد يَصِحّ الإضراب عنه بإثبات التثنية والجمع مثل أن يقول ما رأيت رجلاً بل رأيت رجلين أو رجالاً كذا نُقل عن سيبويه. ولو كان مُوجباً للعموم لما صح كما لو قيل: ما رأيتُ رجلاً بل رأيتُ رجالاً.

ضَروري لا لِمعنًى في صيغة الاسم وذلك أنك إذا قلت: ما جاءني رجل فقد نَفيت مجيء رجل واحد نكِرة ومن ضرورة نفيه نفي الجُملة ليصحّ عدَمه بخلاف الإثبات لأن مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة فهذا ضرب من دَلائل العموم. وضَرْب آخَر إذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف

(قلنا): نحنُ لا نُسلِّم صحة ذلك. ولئنْ سلَّمنا فنقول بقَرينة الإضراب يُفهم المراد نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة . كما لو قال ما رأيتُ رجلاً كوفياً يدل على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة كذا هذا.

وذكر بعضهم أن النكرة تعم في موضع الشرط كما تعم في موضع النفي يُقال: من يأتني بمال أُجازه لا يختص هذا بمال دون مال وذلك لأنها إنما عمَّت في النفي لأنها ليست مختصة بمعين في قولك: رأيت رَجُلاً والنفي لا اختصاص له لأنه نقيض الإثبات. فإذا انضمّ النفي إلى التنكير اقتضى اجتماعهما العُموم. فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالنكرة الواقعة في موضعه تعُم أيضاً ولما كانت المعرفة خلاف النكرة كان الفرق في عمومها للأجزاء وعدمه في حالتي الإثبات والنفي على عكْس ما ذكرنا في النكرة فإنه إذاقال: والله لا أشتري هذا العبد اليوم فاشتراه إلا جزأ منه لا يحنَث ولو قال: والله لأشترينَّ هذا العبد اليوم فاشتراه إلا جزأ منه يحنث. ثم قيل النكرة في الإثبات إنما تخص إذا كانت اسماً غير مصدر فإن كانت مصدراً فهي تحتمل العُموم فإنه تعالى قال: ﴿لا تَدْعُوا اليَومَ ثُبُوراً وَاحِداً وَادْعُوا ثُبُوراً كَثِيراً﴾ [الفرقان: ١٤]، وصف الثبور بالكثرة وكذا لو قال: أنت طالق طلاقاً ونوى الثلاث يصح فعلم أن المصدر المنكر يحتمل العموم في الإثبات. ألا ترى أنه لو قال : رأيت رجلاً كثيراً لا يصح لأنه اسم؟

قوله: (وضَرْب آخر) أي من دلائل العموم لام التعريف. اعْلَم أن أهَل الأصول قد اختلفوا في اسم الجنس إذا دخلَتْه لام التعريف لا للعَهْد فقال بعضهم: إن ذلك ينبئ عن أن هذا الجنس مُراد ولا يدل على الاستغراق بل هُو يحتاج إلى دليل وإليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول أبي علي الفَسَويّ من أئمة اللغة قال القاضي الإمام أبو زيد: اللام إذا دخلت على الفرد أو الجمع يصيرُ للجنس إلا أن اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والأدنى بطريق الحقيقة أيضاً لكن عند الإطلاق يَنْصرف إلى الأدنى وهُوَ الواحد وهو مَذْهب المصنِّف أيضاً قالوا: هذا اللفظ يتناول بحقيقة الأدنى كما يتناول الكل وكل فرد يصلح أن يكون كلا كما بيَّنا فلمّا ساوى البعض الكل في الدُّخول ترجح البعض بالتيقُّن وانْصَرف مُطلق اللفظ إليه واحتمل الكل بدَليله. واستدلّوا على ذلك بقَوْله: والله لا أشربُ الماء ولا أتزَوج النساء ولا أشتري العبيد فإن هذه الأيمان تقَع على الأدنى ولا تَنْصرف إلى

بعينه لمعنى العَهْد. وذلك مثل قول اللّه تعالى: ﴿وَالعَصْرِ إِنَّ الإنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ١-٢]، أي هذا الجنْس وكذلك قول اللّه تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة:٣٨]، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور:٢].

الكُل إلا بالنِّية. قالوا: ولا يقال ذلك باعتبار تعذُّر صرفها إلى الكل لأنه إذا قال لامرأته: أنت الطلاق، تطلق واحدة وقد أمكن صَرْفه إلى الكل ولم ينصرف إليه بدون النية أيضاً فعُلم أن موجبه تناول الأدنى على احتمال الأعلى. وذهَب جُمهور الأصوليين وعامة مشايخنا وعامة أهل اللغة إلى أن موجبه العُموم والاستغراق لأن العُلماء أجمعوا على إجراء قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيدِيهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، وقوله عز اسمه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾، على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير نكير. وكذلك استدلوا بالجموع المعرَّفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالاً شائعاً ولم ينكر عليهم أحد. وكذا أريد من قوله تعالى: ﴿وَالنَّخلَ بَاسقَات﴾ [ق:١٠]، ﴿وَالخَيْلَ وَالبغَالَ وَالحَمِيرَ﴾ [النحل:٨]، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيلَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبصراً﴾ [يونس:٦٧]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [البقرة:٢١]، ﴿وَالعَصرِ إنَّ الإنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾، كل الجنس لا فَرد مخصوص.

ونص الزَّجاج[1] أن الإنسان في قوله تعالى: ﴿إنَّ الإنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾، بمنزلة قوله: الناس. وكذا يقال: الفَرس أعدى من الحمار والأسد أقوى من الذئب ويُراد به كل الجنس لا الفَرْد. وقد انعقَد عليه إجماع أهل اللغة أيضاً فإن بعضهم سَمّاها لام التجنيس وبعضهم سماها لام الاستغراق. حتى قال أهل السنة بأجمعهم إن اللام في قوله تعالى: ﴿الحَمدُ للَّه﴾ [الفاتحة:٢]، لاستغراق الجنس فقالوا معناه جَميع المحامد للّه تعالى فكان القول بأنه يَقع على الأدنى ولا يَنْصرف إلى الأعلى إلا بدليل، مخالفاً للإجماع. ولأن هذه اللام للتعريف لغة والتعريف يحصل بتمييز المسمى عن أغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص عن سائر الأشخاص المشاركة له في الدُّخول تحت النوع ولم يحصل هذا التعريف إلا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكْراً أو مشاهدة. وتارة يكون بتمييز النَّوع عَنْ سَائر الأنواع المساوية له في دخوله تحت الجنس كما يُقال: ما كانَ من السِّباع غير مُخوف فهذا الأسد مخوفاً فإن اسم الأسد واقع على كمال نوعه لا على شخص من أشخاصه لانْعدام سَبق العهد وهذا النوع من التعريف أبلغ من التعريف للشخص لبقاء الاشتراك لكُل فَرْد من أفراد النوع

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن السّري بن سهل الزجاج. النحوي اللغوي المفسّر. توفي سنة ٣١١هـ، انظر معجم الأدباء ١ /١٣٠-١٥١.

. . . .

في التسمية في تعريف الشخص وانقطاع ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الأنواع. ولهذا قال أهل الأصول بأجمعهم أو المبرِّزون منهم: إن صرف اللفظ الممكن صَرْفه إلى الجنس والمعهود إلى الجنس أوْلى وهو اختيار ابن السَّراج من ائمة النحو لأن جعل حَرْف التعريف علامَة لما كَمُل تعريفه أوْلى من جعله علامة لما ضَعف في بابه ووَهى في نفسه. نُوضح ما ذكرنا أنه لما وجب صرف اللام إلى الجنس ليحصل التعريف ولن يحصل التعريف إلا بالاستغراق وَجب الصَّرف إليه لأن ما دونه لا يتعرف به فإنه إذا قيل جاءني رجل حَصل العلم للسامع بكونه آدمياً ذكراً جاوَزَ حدّ الصغر. وكذا إذا قيل جاءني رجال عُرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم في المجيء وبقيت الذَّوات مجهولة فإذا دخلت فيه اللام لا يَحصل تعريف الذات إلا وأن يصرف إلى كل الجنس حتى يُعلم أن كل واحد من الجنس مراد بهذا اللفظ. فاما متى صرف إلى مُطلق الجنس فلم تصر الذَّوات معلومة وما وراءها معلوم بدون اللام فكان الحَمل عليه إلغاء لفائدة اللام وصار وجُودُها كعَدمها وذلك إبطال وضع اللغة فثبَت بما ذكرنا أن العهد إذا انعدَم لا بد من الصَّرف إلى الجميع ليحصل التعريف. وقولهم الواحد كل الجنس مُسلَّم ولكن عند عدَم من يزاحمه فعند وجوده هو البعض حقيقة فمن المحال أن يكون كلاً للجنس الذي هو بعض منه. وإن كان عند خروجه من أن يكون بعض جاز أن يكون كُلاً.

فأما الجواب عن مسائل الأيمان فنقول: إنما عَدلنا عن الكُل بدلالة الحال لأن إنسان إنما يمنع نفسه باليَمين عما يَدْعوه إليه نفسه ويمكنه الإقدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشُرب مياهها جميعاً غير مُمكن فعرفنا ان البعض هو المراد فصرفنا اليمين إلى الواحد للتيقُّن وصار كأنه قال لا أشرب قَطْرة من الماء ولا أتزوج واحدة من النساء. والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله في «الجامع»: لو قال: إنْ كلّمت بني آدم فامرأته طالق ثلاثاً فكلّم رجلاً واحداً حَنث لأن يمينه إنما يقع على هذا. ثم قال: الا ترى أنه لا يقدر أن يكلم بني آدم كلهم فإذا كان الأمر على هذا فإنما يقع يمينه على مَنْ كلّم مَنْهم فهذا تصريح منْ محمّد أنه إنما يَقع على الواحد لتعذُّر الحَمْل على الكل.

وهذا هو الجواب في مسألة الطلاق أيضاً لأن إيقاع جميع جنْس الطلاق لا يدخل في ملْك أحد فلا يُمكنه إيقاع جميع هذا الجنس فصار قائلاً: أنت طالق بعضاً من الطلاق اي بعضها من هذا الجنس من الفعل الممتاز عن الأفعال الأُخَر وذلك البعض مجهول القدْر والواحد متيقن فانصرف إليه. كذا في «طريقة» الشيخ أبي المعين و «الميزان» وغيرهما.

(فإن قيل): لو كان الاسم الداخل عليه اللام للاستغراق لصحَّ نعتُه باسْم الجمع فيقال جاءني الرجل الطوال كما يقال جاءني الرجال الطوال.

ومثاله قول علمائنا رَحمهم اللّه: المرأة التي أتزوج طالق.

وأصل ذلك أن لام المعرفة للعَهْد وهو أن تَذْكر شيئاً ثم تعاوده فيكون ذلك معهوداً قال اللّه: ﴿كَمَا أَرسَلنَا إِلَى فِرعَونَ رَسُولاً فَعَصَى فِرعَونُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥-١٦]، أي هذا الذي ذكرنا فيكون الثاني هو الأول ومثاله قول علمائنا فيمن أقرَّ بألف مُقيداً بصك ثم أقرَّ به كذلك أن الثاني هو الأول وإذا كان

(قلنا): يَجوز ذلك أيضاً فإنه يقال: أهلك الناس الدينارَ الصُّفر والدّرهم البيض كذا ذكره صاحب «القواطع» إلا أن الأحسن أن يُنعت باللفظ الفَرْد مراعاة للصورة ومحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف.

واعلم أن اسم الجنس المعرف باللام إن كان عاماً عند الشيخ كما هو مذهب الجُمهور ينبغي أن يكون مُتناولاً للكل عند الإطلاق محتملاً لما دونه إلى الأدنى كما هو موجب سائر ألفاظ العُموم فإنها تتناول الكل وتُحمل على الأدنى التعذر. وإن لم يكن عاماً كما هو مذهب البَعْض لا يصح منه عَدّ لام التعريف من دلائل العموم. ولا يصح أن يقال: يجوز أن يكون عاماً ولكن موجب العام عنده تناوله للأدنى على احتمال الأعلى لأن ذلك مذهب أرباب الخصوص وليس هو منهم.. ويجوز أن تكون دلالة العام عندَه على مُطلق الجمْع لا على الاستغراق ودَلالة اسم الجنس على مُطلق الجنس أيضاً لا على الاستغراق. إلا أن العام عند عدم المانع يتناول الكل لعدم المُزاحِم مع كونه أشد مناسبة للعُموم والجنْس يَقع على الأدنى لوُجود حقيقة مَعنى الجنس فيه مع رِعاية الفَرْدية حَقيقةً وحُكماً كما قرع سمعك غير مرة. وفي الجملة لم يتَّضِح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسألة ولا غَرو إذ هو كان رَحمه اللّه في أعلى طبقات أهل التحقيق. متغلغلاً في مَضايق مسالك التدقيق. فأين نحن من العثور على مقصوده ومرامه والوقوف على حقائق نُكته وأسرار كلامه؟ فلذلك اخترنا قول الجمهور واللّه أعلم.

قوله: (قولُ علمائنا) أي مثال ما ذكرنا أن النكرة تَصير للجنس بدُخول اللام قول علمائنا في قول الرجل: المرأة التي أتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعدَه أنها تطلق. وفي الكلام حَذْف واختصار كما ترى. واحتُرز بقوله علمائنا عن قول الشافعي فإن عنده لا تطلق على ما عُرِف. وبيانه أن اللام في قوله المرأة للجنْس لا للعهد فيَقع على الأدنى وهي الواحدة ثم هي مجهولة منكرة إذ اللام ليست لتعريفها ولا يصحّ إضافة الطلاق إلى مجهولة إلا أنها قد تتعين ويتعرَّف بالوصف وقد وصف بالتزوج فيتعيّن بهذا الوَصْف فكانَ ما يَحصل به التعيُّن الذي لا بدَّ لوُقوع الطلاق منه في مَعنى الشرط لتوقُّف صَيرورتها معلومة

كل واحد منهما نَكِرة كان الثاني غير الأول عند أبي حنيفة رحمه اللّه إلا أن يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد عند أبي يوسف ومحمد يحمل الثاني على الأول وإن اختلف المجلس لدلالة العادة على معنى العَهْد. وذلك معنى قول ابن عباس رضي اللّه عنه في قول اللّه تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً﴾

عليه وهو يصلح شرطاً لما عُرف في مسالة إضافة الطلاق إلى التزوج وهو وَصْف عام فيتعمَّم الحُكْم به وصار كما إذا قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق. بخلاف ما إذا قال: هذه المرأة التي أتزوج طالق فتزوجَّها حيث لا تطلق لأنه عرفها بأبلغ جهات التَّعريف فلا يَحصل بالوَصْف تَعريف فلم يكن في معنى الشرط بل يكون مجرَّد وصف فبقي إيقاعها للحال فبَطُل.

ونَظيره قَوله العبد الذي اشتريه فهو حُر فاشتراه يعتق ولو قال هذا العبد والمسالة بحالها لا يعتق. وكذا لو قال لنسائه: المرأة التي تدخل منكن الدّار طالق فدَخلت واحدة منهنّ تطلق ولا تطلق قَبل الدخول. ولو قال: هذه المرأة التي تدخل هذه الدار طالق طُلِّقت للحال دَخلت أو لم تدخل.

(**وأصل ذلك**) اي أصل ما ذكرنا أن النكرة بدخول اللام تصير للجنس (**ومثاله**) اي مثال أن تذكر شيئاً ثم تعاوده. (**إذا أقرّ بألف مقيداً بصك ثم أقرّ به كذلك**) اي مقيداً بذلك الصك بان أدار صكاً على الشهود واقر بما فيه عند كل فريق منهم كان الثاني هو الأول فلا يلزمه إلا ألف بالاتفاق. (**وإذا كان كل واحد منهما**) اي من الإقرارين نكرة اي غير مقيد بصكّ بين اقر بألف مطلقاً بحضرة شاهدين ثم اقرَّ بالف مطلقاً بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثاني عَين الأول أيضاً بالاتفاق. و إن كان المجلس مختلفاً فكذلك عندهما وعند أبي حنيفة رحمه اللّه كان الثاني غير الأول حتى يلزمه الفان. وَجْه قولهما أن العُرْف جار في تكرار الإقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود فيكون الثاني تكراراً للأول بدَلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما إذا اقر ثانياً بالف عند القاضي أو اقر بالف واشهد واحداً ثم بالف واشهد آخَراً وكَرَّره في مَجْلس واحد بخلاف قوله: انت طالق انت طالق لأنه إيقاع فلا يُتصوَّر فيه تكْرار. وجه قول أبي حنيفة رحمه اللّه انه اقَر بالف منكَّر مرَّتين والنكرة إذا كرِّرت كانت الثانية غير الأولى فصار هذا بمَنْزلة ما لو كتب لكل واحد صَكاً على حدة واشهد على كل صَكّ شاهدين. وهذا بخلاف ما لو اشهد على كل إقرار شاهداً واحداً لان بالشاهد الواحد لا يَصير المال مستحكماً ففائدة إعادته استحكام المال بإتمام الحجة. وكذا لو أقرَّ به ثانياً بين يدي القاضي لان فائدة الإعادة

[الشرح: ٥]، لن يغلب عُسْر واحِد يُسرين» لأن العسر أعيد معرفة واليسر أعيد نكرة إن صحَّت هذه الحكاية عنه.

إسقاط مؤنة الإثبات بالبيِّنة على المدعي مع أن المدعي ادعى ذلك الألف فإعادته تحصل معرفاً. وبخلاف ما إذا أراد الصك على الشهود لان الإقرار هناك صار مُعرَّفاً بالمال الثابت في الصَّك والمنكَّر أو المعرَّف إذا أعيد معرفاً كان الثاني عَين الأول.

فأما إذا كان الإقراران في مجلس واحد في القياس على قول أبي حنيفة يلزمه مالان ولكنه استحسن فقال: للمجلس تأثير في جَمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حُكم كلام واحد فباعتباره يكون الثاني معرَّفاً من وجه الا ترى ان الأقارير بالزنا في مَجلس واحد جعل في حكم إقرار واحد بخلاف ما إذا اختلف المجلس فكذلك هاهنا. وعلى هذا الخلاف لو اقر بألف في مجلس وأشهد شاهدين ثم بالفين وأشهد شاهدين في مجلس آخر أو بالفين ثم بالف عند أبي حنيفة رحمه الله يلزمه المالان وعندهما يدخل الأقل في الأكثر فعليه أكثر المالين فقط كذا في «المبسوط».

قوله: (وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما) ان المنكر إذا كرر منكراً كان الثاني غير الأول. هو معنى قول ابن عباس في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً إِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً﴾ [الشرح: ٥ – ٦] لَنْ يَغْلبَ عُسْرٌ يُسْرَيْن. وكذا نُقل عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبيﷺ انه خرج إلى أصحابه ذات يوم فرحاً مستبشراً وهو يَضحك ويَقُول لَنْ يَغْلبَ عُسْرٌ يُسْرين لَنْ يَغلب عُسْرٌ يُسْرَيْن. وعن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده لو كان العُسر في حجرٍ لطَلبه اليُسر حتى يدخل عليه ولَن يغلب عُسْر يُسرين». وذلك لأن العسر أعيد معرفاً باللام فكان الثاني عَيْن الأول واليُسر أعيد منكراً فكان الثاني غير الأول. وأصله أن المعرفة إذا أعيدت مَعرفة أو نكرة أو النكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى لأن المعرفة مُستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبَعْض الجنس فيكون داخلاً في الكل لا محالة مُقدَّماً كان أو مؤخراً والنكرة إذا أُعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى لأن كل واحدة منهما مُتناولة للبَعْض فلا يَلْزم أن تكون الثانية عين الأولى. ولأن الثانية لو انْصَرفت إلى الأولى لتعيَّنت ضرب تعيُّن بان لا يشاركها غيرها فيه فلا يبقى نكرة والأمر بخلافه. مثال الأول العسر المذكور في الآية. ومثال الثاني يقول الشاعر:

صَفحنا عن بني ذُهلٍ وقلنا: القَومُ إخوان ... عَسى الأيامُ أن يَرجعنَ قوماً كالذي كانوا

ومثال الثالث قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرسَلنَا إِلَى فِرعَونَ رَسُولاً فَعَصَى فِرعَونُ الرَّسُولَ﴾

. . . .

[المزمل: ١٥-١٦]، ومثال الرابع اليُسر المذكور في الآية. وعلى هذا الأصل يخرّج قول الرجل لأمرأته: أنت طالق نصْف تطليقة وثُلُث تطليقة وسُدس تطليقة فإنه يقع عليها ثلاث تطليقات لأنه أضاف كل جزء إلى تطليقة نكرة فكانت غير الأولى فصار كانه قال: أنت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة أخرى وسُدس تطليقة أخرى. ولو قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لأنها أعيدت مُعرفة فكانت عين الأولى فصار كانه قال نصْف تطليقة وثلث تلك التطليقة وسُدس تلك التطليقة. وكذا لو قال: جاءني اليوم نساء حسان أو رأيت اليوم نساء حساناً او عبيداً حساناً ثم قال: إن تزوّجت نساءً فكذا أو قال: إن اشتريت عبيداً فكذا فتزوَّج ثلاثاً من غيرهن أو اشترى ثلاثة من غيرهم يحنث. ولو قال إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فتزوج غيرهنّ أو اشترى غيرهم لا يحنث كذا في كتاب «بيان تحقيق حُروف المعاني» ثم في قوله تعالى: ﴿فإنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً﴾، إنما أدخلت الفاء في الأول جواباً لتعيير المشركين إياه بالفقر دون الثاني لأنه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستئناف. قال صاحب «الكشاف»: يجوز أن تكون الأولى عدة بأن العُسر الذي أنتم فيه مردود بيُسر لا محالة والثانية عدة بان العسر متبوع بيُسر فهما يُسران على تقدير الاستئناف وإنما كان العُسر واحداً لأنه لا يخلو إما أن يكون تعريفه للعَهْد وهو العُسر الذي كانوا فيه فهو هو لأن حُكْمه حكْم زيد في قولك إن مع زيد مالاً إن مع زيد مالاً وإما أن يكون للجنْس الذي يعلمه كل احد فهو هو أيضاً. وأما اليُسر فمنكر متناول لبعض الجنس فإذا كان الكلام الثاني مستأنفاً غير مكرر فقد تناول بعضاً غير البَعْض الأول. ويجوز أن يُراد باليُسرين ما تيسَّر لهم من الفُتوح في أيام رسول الله ﷺ وما تيسَّر لهم في أيام الخلفاء. وان يُراد يُسْر الدنيا ويُسْر الآخرة» والتنكير في (يسراً) للتفخيم كانه قيل إن مع العُسْر يسراً عظيماً واي يُسر. وعن العتبي[1] أو القتبي قال: كنتُ يوماً مَغموماً بالبادية فأُلقي في رُوعي قول من قال:

أرى الموتَ لمنَ أصبح مَغْموماً له أروَح.

فسمعت بالليل هاتفاً من السماء يقول:

ألا يا أيها المرءُ الذي الهمّ به بَرَّحْ

وقد أنشدت بيتاً لم تزل في فكرهُ تَسْبَحْ

---

(١) لعله محمد بن عبيد الله بن عمرو بن معاوية البصري، أبو عبد الرحمن العتبي المتوفي سنة ٢٢٨هـ. وهو أخباري وأديب وشاعر، انظر وفيات الأعيان ٤ /٣٩٨-٤٠٠.

وفيه نَظر عندنا بل هذا تكرير مثل قوله تعالى: ﴿أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى ثُمَّ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى﴾ [القيامة:٣٤- ٣٥]، وإذا تعذَّر معنى العَهْد حمل على الجنس ليكون تعريفاً له مثل قولك فلانٌ يحبُّ الدينار أي هذا الجنس إذ ليس فيه عَيْن

إذا اشتدت بك العُسرى ففكِّر في ألم نَشْرَحْ

فعُسْر بين يُسرين إذا فكَّرتها فافْرَحْ

قال فحفظت الأبيات وفرَّج اللّه غَمِّي. وقال آخر:

توقَّـعْ إذا ما عَـرتـك الهُمـومُ سروراً يشردها عنك قَسْرا

تُرى اللّه يُخلـف ميعـادَه؟ وقد قال: إن مع العُسر يُسرا

قوله: (وفيه نظر) ذكر في بعض الشروح معناه أن في الأصل المذكور وهو أن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عَيْن الأولى والنكرة إذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى نظراً فإنه قد ينعكس كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيه مِنَ الكِتَابِ﴾ [المائدة:٤٨]، الكتاب الثاني غير الأول وإن ذكرا معرفين وقوله عز اسمه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَشَيْبَةً﴾ [الروم:٥٤]، الضعف الثاني عين الأول وإن ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عَين الأولى وإن ذُكرتا مُنكَّرتين.

والظاهر أنه ليس براجع إلى هذا الأصل فإنه مذهب أهل البَصْرة والكوفة كذا ذكر في «التيسير» بل هو راجع إلى قول ابن عباس: «لَنْ يغلب عُسْرٌ يُسْرَين» يعني وثبت هذا القول منه يخرج عن هذا الأصل وتكون الجملة الثانية حينئذ مذكورة على وَجْه الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ أنها مذكورة على وَجْه التكرير للجُملة الأولى لتقرير مَعناها في النفوس ويمكنها في القلوب كما كرر قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَومَئذٍ لِّلمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ١٥- ١٩-٢٤- ٢٨- ٣٤- ٣٧- ٤٠- ٤٥- ٤٧- ٤٩]، ﴿أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى ثُمَّ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى﴾ [القيامة:٣٤- ٣٥]، وكما يكرر المفرد في قولك: جاءني زيد زيد وَعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عُسرٌ يُسْرَين فهذا هو معنى النظر.

ثم الأصل المذكور قد يُتْرك عند تعذُّر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر وقد تحقق التعذر هاهنا فيما ذُكر. فإن الكتاب الأول لما وُصف بقوله: ﴿مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيه﴾ [المائدة:٤٨]، وجعل الكتاب الثاني بياناً. لما لا يمكن صَرْفه إلى الأول ولما لم يكن بَعْد قوة الشباب قوة أخرى لا يمكن صرف القوة الثانية إلى غير الأولى فترك

معهودة وذلك مثل قوله: أنت طالق الطلاق وضَرْب آخر من دَلائل العُموم إذا اتَّصل بها وَصْف عام مثل قول الرجل والله لا أُكلم أحداً إلا رَجلاً كوفياً ولا

هذا الأصل للتعذُّر. فأما الضعف الثاني فهو غير الأول لإمكان صَرْف كل واحد إلى ضعف لأن المفسرين قالوا: الضعف الأول: النطفة والضعف الثاني: ضعف الطفولة ومعناه خَلقكم من ماء ذي ضعف وعَنى بضعفه قلته أو حقارته كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ [المرسلات: ٢٠]، ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعدِ ضَعْفٍ﴾ [الروم: ٥٤]، أي ضعف الطفولة ﴿قوَّة﴾ أي قوَّة الشَّباب ثم جَعل من بعد قوة الشباب ضعفاً وشيبة أي عِنْد الكبر.

قوله: (وإذا تعذَّر) مُتَّصل بأول كلام يعني لام المعرفة للعهد وإذا تعذَّر معنى العَهْد حمل على الجنس مجازاً وفي الجنس معنى العموم على ما مرَّ غير مرة. وذلك مثل قوله: أنت طالق الطلاق اللام فيه لتَعريف الجِنْس إذ لَيس يُمكن صَرْفه إلى معهود فيثبت فيه مَعْنى العُموم حتى إذا نوى الثلاث يَقع ولَكنه بدُون النية يتناول الواحد لأنها أدنى الجنس وهي المتيقن بها.

قوله: (وضَرْب آخر من دلائل العموم) وصف عام. والمراد بعمومه أنه يصح أن يُوصف به كل فرد من أفراد نوع الموصوف ولا يختص بواحد كقوله: رجل كُوفي يصح أن يوصف بهذه النِّسبة كل رجال الكوفة فإذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تتعمَّم ضرورة عموم الوصف وإن كانت في نفسها خاصّة كما تتعمّم بوقوعها في موضع النفي وبكلمة كُل. فإذا قالَ والله لا أكلم أحداً إلا رجلاً أو لا أتزوج أحداً إلا امرأة كان المستثنى رجلاً واحداً أو امرأة واحدة حتى لو كلَّم رجلين أو تزوج امْرَأتين يحنث لأن الاستثناء من النفي إثبات والنكرة في الإثبات تخص. ولو قال: لا أكلم إلا رجلاً عالماً أو رجلاً كوفياً كان له أن يكلم كل عالم أو كل كوفي وإن كان نكرة في الإثبات لعُموم الوصف والنكرة يحتمل أن تصير عامَّة بدليل يقترن بها كما بيَّنا فيجوز أن يتعمَّم باتِّصافها بالوَصْف العام إذ الوَصْف والمَوْصوف كشيء واحد. ويؤيده قوله تعالى: ﴿قُلْ لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيتَةً أَو دَماً مَّسْفُوحاً﴾ [الأنعام: ١٤٥]، حيث صار كل دم مسفوح مُستثنى وهذا المعنى وهو أن النكرة إذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول شخصاً واحداً وإذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفَة النَّوع فتخص ذلك النوع لصَيْرورته مُستثنى كذا في جامع شَمس الأئمة رحمه الله.

واعْلم أنَّ الوصف من أسباب التخصيص والتقييد في النفي والإثبات جميعاً فإن قولكَ رأيت رجلاً عالماً أخصّ بالنسبة إلى قولكَ رَأيت رجلاً لأنه وإن تناول واحداً من الجملة إلا أنه شائع في كل الجِنْس يصلُح لتناول كل واحد من أفراده على سَبيل البَدل

. . . .

وقولك: رأيت رجلاً عالماً شائع في بَعْض الجنْس وهم العالمون منهم على سبيل البدل لا في كله. وكذا قولك: ما رأيتُ رجلاً عمَّ النفي جَميع الجنس كما مرَّ بيانه. وقولك: ما رأيت رَجُلاً عالماً عمَّ النفي بعضَ الجنْس وهُم العالمون لا كلّه حتى لو رأى رَجُلاً غير عالم لا يكون كاذباً. وكذا لو قال: لأكلمن اليومَ رجلاً عالماً أو رجلاً كوفياً أو قال: لأتزوجنّ امرأة كُوفية يتعلّق البرّ بكلام رَجل واحد وبتزوج امرأة واحدة لا غَير وكلما ازداد وَصْف في الكلام ازْداد تخصيص هذا هو مُوجب اللغة ومذهب عامة أهل الأصول. وإذا ثبت هذا عَرفنا أن هذا الأصل لا يُّطرد في جميع المواضع.

وقد كنتُ في مَجْلس شيخنا العلامة وأستاذ الأئمة مولانا حافظ الملة والدين أسكنه الله بحبوحة جنانه وكان المجلس غاصاً بالعلماء النحارير والفُضلاء الحُذَّاق المَهرة إذ جرى الكلام في هذه المسألة فقال بعض الكبار: تعميم النكرة المَوْصوفة مختصّ بالاستثناء من النفي وبكلمة أيّ دون ما عداهما وتمسَّك بنحو ما ذكرنا من المَسائل والنظائر فلم يقابل بردٍّ مُسْموع ولم يجبه أحد جواباً شافياً.

ورأيت مكتوباً على حاشية «تَقويم» مَقْروء على شيخنا هذا قدَّس الله رُوحَه أن هذا الأصل يختلف حُكمه باختلاف المحال فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الإباحة وفي موضع التحريض يتعمَّم فأما في موضع الجزاء والخَبر فلا يتعمَّم كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وكقولك جاءني رجلٌ عالم.

ثم النكرة الموصوفة إنما تتعمَّم في الاستثناء من النفي وإن كان ذلك مَوْضع إثبات لأنها كانَت داخلة في صَدْر الكلام وأنه أخرجها بالاستثناء منه تقديراً والاستثناء ليسَ بمُستقل بنفسه فيُؤخذ حُكْمه من صَدْر الكلام وهو مَوْضع نفي فيتعمَّم ما دخَل من النَّكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي وصار في التقدير كأنه قال: لا أكلم رجلاً كُوفياً ولا رَجُلاً بصرياً ولا مَكيّاً ولا مَدنيّاً حتى عد جميع الأنواع ثم قال إلا رجلاً كُوفياً فلما كان المستثنى وهُو رجل كُوفي عاماً في صَدْر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بَعْد الاستثناء لأنه عَين ما دَخل في صدر الكلام. والاستثناء ليس بمستقل بنَفْسه فيؤخذ حُكْمه من المُستثنى منه فصار كأنه بعد الاستثناء في موضع النفي أيضاً فيتعمَّم.

وهذا مؤيد بما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كلما حَلفت بطلاق واحِدة منكما فهي طالِق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي أن

أتزوَّج امرأةً إلا امرأةً كُوفيّة والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه، أن المستثنى في هذا كله يكونُ عاماً لعموم وصفه والنكرة تحتمل ذلك. ومن هذا الضرب كلمة أيّ وهي نكرة يراد بها جُزْء مما تضاف إليه على هذا إجماع أهل اللغة قال

يطلق إحداهما غير عَيْن وكان الخيار إلى الزَّوج كما قال القاضي أبو حازم[1] لأن قوله: فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كأنه صرَّح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع طلّقة واحدة على إحداهما غير عَيْن فكذلك هذا إلا أن الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي لأن تَقدير الكَلام لا أحلف بطلاق واحدة منكُما وإن حَلَفت بذلك فكَذا والنكرة في النفي تعُم والكناية وهي قوله فهي لا تستقلّ بنَفْسها ولا تُفيد إذا انْقَطعت عن أول الكلام فلا بدَّ منْ أن يؤخذ حُكمها من أول الكلام لتَصير مُفيدة ولما عمّ المكنى بوقوعه في موضع النفي ولا بدّ من أن يؤخذ حُكم الكناية من المكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة أيضاً فلما كرَّر فقد صار حالفاً بطلاقهما، فحَنث في الأولى، ومنْ حكم اليمين الأولى طلاق كل امرأة صارت محلوفاً بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلّقتا بخلاف التَّصريح بقوله: فواحدة منكما طالق لأن الواحدة مُستقلة بنفسها وقد وَقعت في مَوْضع الإثبات لأن مَوضع الجزاء موضع إثبات فتخص فصار حالفاً بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق إلا واحدة غَيْر عين. يُوضح جميع ما ذكرنا أنه لو قال: زينب طالق ثلاثاً وعَمْرة تطلق عمرة ثلاثاً ولو قال زينب طالق ثلاثاً وعمرة طالق لم تطلق عمرة إلا واحدة لأن قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مستند بنفسه فلا يحتاج إلى تعرف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لأنه غير مقيد بنفسه فلا بد من أن يؤخذ حكمه مما سبق، وأما عموم كلمة «أي» باعتبار الصفة فسنبينه إن شاء الله تعالى.

فصار الحاصل أن هذا الأصل مُسلَّم في بعض المواضع دُون البعض لما ذكرنا من المعاني.

قوله: (والله لا أقربكما) إذا قال لامرأتين له والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه لم يكن مُولياً بهذا الكلام أبداً لأنه وصف يوم الاستثناء بصفة عامّة فأوجب العموم فيمكنه أبداً أن يقربهما في كل يوم يأتي فلا يَلْزمه شيء فعدمت علامة الإيلاء فإن قربهما في يَوْمين متفرقين حنث. فإن قال: والله لا أقربكما إلا يوماً لم يصر مُولياً لجواز أن يقربهما جميعاً من غير حَنث يلزمه فإذا قربهما في يوم صار مولياً منهما بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لأن المستثنى يوم واحد.

---

(١) هو القاضي عبد الحميد بن عبد العزيز السكوني أبو حازم قاضي القضاة، من أهل البصرة ولي القضاء بالشام والكوفة والكرخ من بغداد. توفي سنة ٢٩٢هـ، انظر البداية والنهاية ١١/٩٩.

اللّه تعالى: ﴿أَيُّكُم يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ [النمل:٣٨]، ولم يقل يأتونني ويُقال:

قوله: (**ومن هذا الضرب**) أي مِنْ القِسم الآخر وهو النكرة التي عمت بالوصف العام كلمة أي. أو من جنس النكرة التي تعمُّ بدليل العموم كلمة أيّ فعلى هذا الوجه يكون هذا إشارة إلى قوله: وقسم آخر النكرة. واعلم أن «أيّاً» معناه أن يكون مَدْلوله بعضاً من الكُل غير مُعين ولذلك لزم أن يكون مضافاً أبداً وأن لا يجوز إضافته إلى الواحد المعرَّف فلا يُقال أي الرجل إلا إذا كان في معنى الجمع كقوله: أيّ التمر أكلت أفضل وإنما يَجُوز إضافته إلى الواحد المنكر على تأويل الجمع أيضاً فإن قولك أي رجل معناه أي الرجال وإذا لم يكن هذا التأويل لم يجز إضافة أيّ إليه أيضاً. كذا في «حاشية المفصَّل» لمصنّفه. وذَكر في الصحاح: أيّ اسْم معرَّب يُستفهم به ويجازَى فيمن يَعقل وفيمن لا يَعقل وهو معرفة للإضافة. وإذا كانَت دَلالته على جُزء من الكُل كان في أصل الوضع للخصوص ولذلك إذا قيل أيّ الرجال عندك وأي رجل عندك لم يَستقم الجواب إلا بذكر واحد بأن يقول زيد أو عمر وكذا رأيت في بعض نسخ أصول الفقه. ويدل على أنه للخصوص قوله تعالى إخباراً عن سليمان: ﴿**أَيُّكُم يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا**﴾، فإن المراد الفرد من المخاطبين بدليل أنه قال يأتيني ولم يقل يأتونني وكذا يقال أي الرجال أتاك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشرط جميعاً. وهذا إذا كان ما أضيف إليه أي مَعرفة فإن أضيف إلى نكرة فالفعل المسند إليه والجزاء على وفق المضاف إليه تقول : أيّ رجل قام وأيّ رجلين قاما وأي رجال قاموا وتقول أيّ عبد من عبيدي دخل الدار فهو حر وأيّ عبدين من عبيدي دخلا الدار فهما حُران وأي عبيد من عبيدي دخلوا الدار فهم أحرار ولا يجوز أيّ عبدين من عبيدي وأي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حُرْ وذلكَ لأن كلمة أيّ وُضعت للاستفهام في الأصل فإذا كان ما أضيف إليه معرفة كان الاستفهام عن واحد من الجُملة لأن الاستفهام لا يتعدّى عن المُضاف والمُضاف إليه والمانِع من انْصرافه إلى المضاف إليه موجود لأن المتكلم أقرَّ بكَوْن المضاف إليه معلوماً له فينصرف الاستفهام إلى المضاف لا محالة وهو أي ودلالته على واحد من الجملة التي أُضيف إليها فيكون الفعل المسند إلى ضميره على صيغة الفرْد، وهذا هو الذي مَنع من إضافته إلى المفرد في المعرفة لأنه إنما يصح الاستفهام إذا كان هناك جملة لها واحد وهي المثنى والمجموع. وإذا كان ما أُضيف إليه أي نكرة فالاستفهام ينصرف إلى المضاف إليه كله لأنه لا مانع هاهنا من الانصراف إلى الكل فينصرف إليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لأن أياً هاهنا يقع في الحقيقة صفة للمضاف إليه فينصرف الاستفهام إلى كله بخلاف ما إذا كان المضاف إليه معرفة فإن أياً لا يكون في معنى الصفة ضرورة إن أياً نكرة والمضاف إليه مَعْرفة وإذا كان كذلك لا بد منْ

أي الرجل أتاك وقال محمد رحمه اللّه: أيّ عبيدي ضَربك فهو حُرّ فضربوه فإنهم يُعتقون، ولم يقُل ضَربوك فتثبت أنها كلمة فرْد لكنها متى وصفت بصفة عامة

ان يكون الضمير المسند إليه الفعل مُوافقاً للمضاف إليه فلهذا يُقال ايّ رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قامُوا. وما ذكرنا هو الذي جُوِّز إضافته إلى النكرة المفردة لأن المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون أيضاً مفرداً إليه اشير في التخمير وغيره. ثم كلمة اي إن بقيت نكرة بعد الإضافة كما يشير إليه هذا التقرير كان قول الشيخ: وهي نكرة مجرى على إطلاقه وحقيقته وإن صارت مُعرَّفة بالإضافة كما هو مذهب عامة أهل النحو وكما هو المذكور في الصِّحاح، ولهذا يَصْلح مبتدأ ولا بد فيه من أن يكون معرفة كان قوله وهي نكرة محمولاً على المعنى لأنها وإن تعرَّفت صورة بقيت الجهالة فيها معنى لأنها تصلح لتناول كل واحد من آحاد ما اضيف إليه على البَدل. ولهذا صح الاستفهام بها بعد الإضافة إلى المعرفة فكانت نَكِرة مَعْنًى. يوضحه ما ذكر القاضي الإمام في «التَّقويم»: وأما كلمة اي فبمنزلة النكرة عندنا لأنها تصحَب النكرة لفظاً او معنى لاستحضارها تقول: ايّ رجل فَعل كذا وايّ دار تُريدها والنكرة معنى قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ [النمل:٣٨]، وهي نكرة معنًى يعني ايّ رجل منكم لأن المراد بها واحد منهم وكذا قوله: يُراد بها جزء ما تضاف إليه مجرى على ظاهره إن كان المضاف إليه معرفة فأما المضاف إليه إذا كان نكرة فلا بُدّ له مِنْ تأويل لأن المراد بها حينئذ كل ما اضيف إليه على ما بينا ان الاستفهام عن الكل لا عن الجُزْء، وتأويله ان المضاف إليه إذا كان نكرة لا بد من ان يكون جزأ من جُملة فكان اي مع ما اضيف إليه جُزأ من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم في قوله ايّ رجال قامُوا قدر في نفسه أعداداً مما ينطلق عليه اسْم رجال واشتبه عليه واحد من تلك الأعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير لما صَحّ الاستفهام فكان تقديره ايّ رجال من الرجال قاموا فصار في التحقيق مضافاً إلى الرجال بواسطة رجال فكان المراد به جزأ من تلك الجملة إلا ان ذلك الجزء جَمْع لا فَرْد.

قوله: (أي عبيدي ضربك) إلى آخره. كلمة اي إذا وقعت في موضع الشرط لا بد من أن يتعقب ما دخل عليه فعل كما في «كل» لأنها للزوم إضافتها لا تدخل إلا على الاسم وهو لا يصلح شرطاً فلا بد من ان يليه فعل يكون هو شرطاً في الحقيقة ثم إن كان ذلك الفعل مسنداً إلى خاص لا يصلح وصفاً لأي عرف أن المراد به الخصوص فلا يتناول إلا واحداً. وإن كان مُسنداً إلى ضمير راجع إلى اي حتى صلح وصفاً له يعُم بعُموم تلك الصفة ففي قوله: ايّ عبيدي ضَربك فهو حُرّ، الفعل مسند إلى الضمير الراجع إلى ايّ فيصير وصفاً له فيعم بعمومه كما يعم في قوله: إلا رجلاً كُوفياً وقوله: من شاء من عبيدي

عَمَّت بعُمومها كسائر النَّكرات في مَوْضع الإثبات، وإذا قال أيّ عَبيدي ضَربك فقد وَصفها بالضَّرْب وصارَت عامَّة وإذا قال أي عَبيدي ضَرَبته فقد انقطع الوَصْف عنها فلم يُعتق إلا واحدٌ وعلى ذلك مسائل أصحابنا. وكذلك إذا قال:

فإن ضربوه جميعاً معاً أو واحداً بعد واحد عُتقوا. وإذا قال: اي عبيدي ضَربته فهو حُرّ فقد أسند الضَّرب إلى خاصّ وهُوَ المخاطب فلا يَصلح ان يكون وَصْفاً لأي فبقي على الخصوص كما كان لعدَم ما يوجب تعميمه فإذا ضربهم علي الترتيب عُتق الأول لأنه لا مُزاحم له وإن ضربهم جملة عُتق واحد منهم والخيار إلى المولى لا إلى الضارب لأن نزول العتق من جهته فكان التعيين إليه. ولا يقال: قد صار اي موصوفاً بالمضروبية لأن الضمير المنصوب يرجع إليه فيصير عاماً بهذا الوصف كما عم المستثنى في قوله: واللّه لا اقربكما إلا يوماً اقربكما فيه. وإن كان مفعولاً فيه بعُموم وصفه وهو القُربان. لأنا نقول القربان وَصْف متصل باليوم حقيقة لأن الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عاماً به. فأما الضرب فقد اتَّصل بالضارب وقام به فيستحيل اتصالُه بالمضروب في الحقيقة لأن الوصف الواحد يستحيل أن يقوم بشَخصين والمتَّصل بالمضروب أثر الضرب لا الضرب فلهذا لم يَعم به. ولأن المفعولية فَضْلة في الكلام يثبت ضرورة تعدي الفعل فلا يظهر أثره في التعميم لأن ما ثبت بالضرورة يتقدَّر بقَدْرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله إلا يوماً اقربكما فيه لانه صرح بذكْره وجَعله موصوفاً بصفة عامة قصداً ولما ذكرنا أن الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا في فوائد الشيخ الإمام مولانا حميد الملة والدين رحمه اللّه.

قوله: (وعلى ذلك) أي على ان النكرة تعم بالوصف العام وإن كانت فى أصل الوضع للخُصوص. او على ان كلمة أي تعم بصفة عامة وإن كانت موضوعة لفَرْد يثبت مسائل أصحابنا. فإذا قال: اي نسائي كلمتها فهي طالق فكلمهن طلقت واحدة. ولو قال: اي نسائي كلمتك فهي طالق فكلّمْنَهُ جميعاً طلّقن جميعاً لما قلنا. وكذا لو قال: اعتق أيّ عبيدي شئت فأعتقهم جميعاً لا يعتق إلا واحد منهم والأمر في بيانه إلى المولى ولو قال أيكم شاء العتق فهو حر فشاؤوا جميعاً عتقوا. وكذا قوله: أيّ نسائي شئت طلاقها فهي طالق وأي نسائي شاءَت طلاقها على هذا أيضاً.

قوله: (كذلك) اي كما قالوا بعموم «أيّ» في قوله أي عبيدي ضَربك قالوا أيضاً بعمومه في هذه المسالة. إذا قال لعَبيده أيكم حَمل هذه الخشبة فهو حُرّ فإن حملها واحد بعد واحد عُتقوا جميعاً بكل حال. فإن حملوها جُملة فإن كان يُطيق حَمْلها واحد لم يُعتقوا وإن كان لا يُطيق حَمْلها واحد عُتقوا. وإن كانوا عشرة بعد أن يكون الخشبة بحيث

أيكم حَمل هذه الخشبة فهو حُر وهي لا يحملها واحد فحملوا عُتقوا وإن كان يَحملها واحد فحملوا كلهم فُرادى عُتقوا وإذا اجتَمعوا على ذلك لم يُعتقوا لأن المراد به فيما يخفّ حمله انفراد كل واحد منهم في العادة لإظهار الجلادة فأما

لا يستقل بحملها إلا اثنان فصاعداً لما ذكرنا أن كلمة أي نكرة تدل على جُزء مما تُضاف إليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فتعم. إلا أن العُموم هاهنا على وجهين الاشتراك والانفراد فيتعين أحدهما بدلالة الحال. فإن كانت الخشبة يطيق حملها واحد كان المراد به العُموم على وجه الانفراد لأن المَقْصود حينئذٍ مَعْرفة جَلادتهم وقُوتهم وذلك يحصل بحَمْل كل واحد لا بحمل الجميع جملة. وإن كان لا يُطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع يريده وذلك يَحْصل بالحمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل على سبيل الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل.

ثم الكلام العام إما أن يتناول الأدنى أو الكل فأما ما بين ذلك فلا فإذا لم يُطق حَمْلَها واحد وجب التجاوُز عن الواحد فإذا تجاوزنا لم يجز التعليق بشيء دُون الكل فلذلك قلنا إذا حَملوها جُمْلة عُتقوا وإن كان يُطيق حَمْلها إثنان. واعلم أن من لم يُسلّم إطراد الأصل المذكور في جميع المواضع قال: ليس عموم أي في هذه المواضع بمجرد الوصف فإن الرقبة في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وصفت بوصف عام ولم تعم. وكذا لو كان له عبيد سُود وبيض فقال: أيّ عبيدي ضربك فهو حُر يتناولهم جميعاً. ولو قال أي عبد أسود من عبيدي ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض. أي عبد أسود طويل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال أي عبيدي ضربك وشتمك لم يَعتق إلا من جمع بين الشتم والضرب. وكذا لو قال مستفهماً: أي عبيدي ضَربك لا يستقيم الجواب بأكثر من واحد كما أشرنا إليه من قبل فعَرفنا أن العموم فيه ليس باعتبار نفس الصفة ولكنه إنما عمَّ لوقوعه في مَوْضع الشرط وذلك من أسباب التعميم في الأسماء المبهمة لأن هذه الأسماء لإبهامها تحتاج إلى صلة فإذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل الذي جُعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيعم هذا الفعل لصَيْرورته شَرْطاً ولما عم هذا الفعل وهو مُسند إلى مبهم لا يُعرف إلا به عَمّ ما أسند إليه ضرورة. حتى لو كانت الصلة مسندة إلى غيره قائماً به لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله أي عبيدي ضربته. فصار حاصل الكلام أن عند هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام في الاستثناء من النفي وفيما إذا وَقع الوَصْف العام شرطاً وأما فيما وراء ذلك تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر. لكن في عامَّة نُسَخ أصول الفقه لأصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الأصل مطلقاً من غير فَصْل فوجب الأخذ به احترازاً عن مخالفة العامة.

النكرة المفردة في مَوْضع إثبات فإنها تخص عندنا ولا تَعُم إلا أنها مُطلقة. وقال الشافعي رحمه اللّه: هي توجب العموم أيضاً حتى قال في قول اللّه تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، أنها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبَيضاء

قوله: (فأما النكرة المفردة) لما فرغت من بيان ما هو عام بنفسه وما هو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلائل العموم شرع في بيان النكرة المفردة فإنها منْ ألفاظ العموم عند البعض فقال: فأما النكرة المفردة أي المفردة صيغة ومعنى فيكون احترازاً عن رجال ونساء وقَوم ورهط منكّرات. أو المطلقة المجردة عن دلائل العموم فإنها تخص في موضع الإثبات ولا تعم إنما تعرض للجانبين تاكيداً لأنه في بيان الخلاف. إلا أنها مطلقة. نفى العموم عنها وأثبت الإطلاق. والفرق بين المطلق والعام أن المطلق دلالته على حقيقة الشيء وماهيته من غير تعرض لقَيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع التعرُّض للكَثرة الغَير المتعيِّنة كالناس فالنكرة مطلقة لا عامَّة لأن دَلالتها على نَفْس الحَقيقة دون التكثُّر. وبَعضهم فرَّقوا بَيْن المُطْلق والنَكرة فقالوا: الماهية في ذَاتها لا وَاحدَة ولا لا واحدة ولا كَثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها منْ غير تعرُّض لقَيْد ماهُو المطلق. ومع التعرض لكثرة متعينة ألفاظ الأعداد. ولكثرة غير متعينة هو العام. ولوحدة معينة المعرفة. ولِوحدة غير معينة النكرة. والصَّواب أنه لا فرق بينهما في اصطلاح أهل الأصول كما أشار الشيخ إليه إذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يُشعر بعدَم الفرق.

وقال الشافعي رحمه اللّه: هي أي النكرة في مَوْضع الإثبات توجب العموم. ورأيت في بعض كتبهم أن النكرة في موضع الإثبات إذا كان خبراً لا تقتضي العُموم كقولك جاءني رجل وإذا كان أمراً فالأكثرون على أنها للعموم كقوله أعتق رقبة. وذكر في «القواطع» وغيره أنها تعم على سبيل البدل لأن قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع. وعبارة بعضهم يعم من حيث الصلاحية لكل فرد. فمن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [النحل: ٤٠]. فإن قوله لشيء على العموم وإن كان في موضع الإثبات لأن اللّه تعالى لم يرد شيئاً دُون شيء لأن قدرته شاملة جميع الأشياء محيطة بها كلها. وبأن قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، عام يتناول كل رقبة.

والدليل عليه أنه يخرج عن العُهدة بإعتاق أيها كان ولولا أنها للعموم لما كان كذلك كذا في «المحصول»، ألا ترى أنه قبل التخصيص حتى خصّت العمياء والمجنونة والمدبَّرة من الجملة بالإجماع والتخصيص لا يَرد إلا على العام؟ ألا ترى أنه يحسن الاستثناء بإلا بأن يقول: أعتق رقبة إلا أن تكون كافرة أو معيبة؟ ويقول: أعطِ هذا الدرهم

والسوداء والكافِرة والمؤمنة والصَحيحة والزَّمِنة وقد خص منها الزمنة بالإجماع. فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل قلنا نحن هذه مطلقة لا عامة لأنها فرد فيتناول واحداً على احتمال وصف دون وصف. والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نَسْخاً وقد جعل وجوب التحرير

فقيراً إلا ان يكون كافراً والاستثناء إخراج بعض ما تناوله اللفظ ولولا أنه عام لم يتصور فيه الاستثناء. وإذا كان كذلك يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كَفارة القتل إذ العام المخصوص منه يخص بالقياس بالإتفاق. وقلنا نحن: هذه مُطلقة اي الرقبة المذكورة في النص مطلقة. او النكرة المفردة عن دَلائل العُموم مُطلقة لا عامّة. لأنها فرد أي موضوعة لفَرْد من أفراد الجُمْلة صيغَة ومعنىً. أما صيغة فلأنها تثنى وتجمع وأما معنىً فلأن دَلالتها على فرد لا على جمع فيقال رقبة من رقاب وعَبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى: ﴿إنَّا أرسَلنَا إليكُم رَسُولاً شَاهداً عَليكُم كَمَا أرسَلنَا إلى فِرْعَونَ رَسُولاً﴾ [المزمل: ١٥]، والمراد بذلك الواحد الا تري أنه لو قال للّه عليّ ان اعتق رَقبة لا يَجب عليه إلا إعتاق رقَبة واحدة وكذلك يخرج من عُهدة الأمر في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، بإعتاق رقبة واحدة ولو كان هذا اللفظ عاماً لم يخرج عن عهدة النذر والأمر إلا بإعتاق ثلاث رقاب فصاعداً. ويَدُلُّ عليه ما ذكرنا أن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى لغة. ولو كان إطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الأولى فإن العام إذا أعيد بصيغته فالثاني لا يتناول إلا ما تناوله الأول بمنزلة اسْم الجنْس كذا في «التقويم» و«أصول الفقه» لشمس الأئمة وإذا ثبت أنها اسم لفرد تتناول واحداً ولكن على احتمال وَصْف دون وَصْف إذ المطلق لا يتعرض للصفات أصلاً يعني يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيراً او كبيراً او كافراً أو مؤمناً أو أسود أو أبيض أو سِنْدياً أو هندياً إلى غيرها من الصفات لعدم كونه متعيناً وبمثله لا يثبت العموم إذ لا بدَّ له من انتظام جمع لفظاً او معنى ولم يوجد فتكون مُطلقة لا عامة. والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه منْ خصائص العام. وقوله والمطلق يَحتمل التقييد تنبيه للخصْم على الغَلط ومَزلّ القدم وإشارة إلى الجواب عند عُدوله عن العموم إلى الإطلاق وتمسُّكه به يعني ما ذكرت من احتمال التخصيص في النكرة المطلقة ليس بثابت ولكنها تحتمل التقييد. فإن تمسكت بإطلاقها وقلت لما كانت محتملة للتقييد فنقيدها بالقياس على كُفارة القتل لأن الكفارات جنس واحد فذلك فاسد أيضاً لان التقييد مانع عن العمل بالإطلاق فإنه لو أعتق رَقبة كافرة في كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة فكان نسخاً. والنسخ بالقِياس لا يجوز. فلا يجوز التقييد به ايضاً.

قوله: (وقد جعل وُجُوب التَّحرير) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال: الأمر لا

جَزاء الأمر فصار ذلك سَبَباً له فيتكرَّر مُطلقاً بتكرر فإن ذلكَ يحتمل الخُصوص إلى الثلاثة والطائفة يحتمل الخصوص إلى الواحد بخلاف الرَّهط والقَوْم وصار مقيداً بالمِلك لا قتضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص ولم يتناول الزَّمِنة

يوجب التكرار وإن كان متعلقاً بشرط أو متقيداً بوصف على مامرّ وقد تكرر وجوب التحرير بتكرر الحنث والظهار ونحوهما فعرفنا ان لَفْظ رقبة عام وإلا لم يَستقم إيجاب التحرير ثانياً. فقال قد جعل وجوب التحرير جزاء لأمر أي لشان وهو الحنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصار ذلك الامر سبباً لوجوب التحرير فيكرّر وجوب التحرير مطلقاً أي غير مُقيَّد بوصف الإيمان بتكرر ذلك الامر الذي صار سبباً له كتكرُّر وجوب الصلاة بتكرر الوقت وليس تكرر الحكم بتكرر السبب من باب العموم في شيء.

قوله: (وصار) أي المذكور وهو الرقبة مقيداً بالمِلك جواب سؤال آخر. وتقريره من وجهين:

أحدهما: أن يقال إن تقييد المطلق نسخ عندكم وقد قُيدت الرقبة بالملك بالرأي من غير نص يوجبه حتى لم يجز إعتاق رقبة غير مملوكة وصار كأنه قيل فتحرير رقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فنقيدها بوصف الإيمان أيضاً بالقياس والخبر وهو قوله عليه السلام: «أعتقْها فإنها مُؤمنة»[1] فقال اشتراط الملك في الرقبة ثبت لضرورة التحرير المنصوص عليه واقتضائه فإن التحرير لا يصحّ إلا في الملك وما ثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة الثابت بعين النص. والثاني أن يقال قد خص غير المملوكة من هذا النص كما خصت الزمنة حتى لم يجز إعتاق غير المملوكة كما لم يجز إعتاق الزَّمِنة. والتخصيص يدل على العموم فقال: اشتراط الملك ثَبت باقتضاء النص لأن التحرير الواجب لا يتأدّى إلا بالملك كما لا تتأدى الصلاة إلا بالطهارة قال عليه السلام: «لا عتق فيما لا يَملكه ابن آدم»[2] لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم.

قوله: (ولم يتناول الزَّمِنة) جواب عن قوله: خصت الزمنة بالإجماع فتخص الكافرة أيضاً فقال التخصيص إنما يكون فيما تناول اللفظ إياه ظاهراً لولا المخصِّص وهذا النص لا يتناول الزمنة فلا يكون عدم جواز إعتاقها من باب التخصيص بل لأنها ليست برقبة وذلك

---

(١) أخرجه مسلم في المساجد حديث رقم ٥٣٧. وأبو داود في الصلاة حديث رقم ٩٣٠ و٩٣١، والإمام أحمد في المسند ٤/٢٢٢.

(٢) أخرجه الترمذي في الطلاق حديث رقم ١١٨١، وأبو داود في الطلاق حديث رقم ٢١٩٠، وابن ماجه في الطلاق حديث رقم ٢٠٤٧، والإمام أحمد في المسند ٢/١٩٠.

لأن الرقبة اسم للبنية مطلقاً فوقعت على الكامل منه الذي هو موجود مُطلق فلم يتناول ما هو هالكٌ من وجه وكذلك التحرير المطلق لا يخلص فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزَّمِن فأما أن يكون مخصوصاً فلا .

[وصار ما ينتهي إليه الخصوص]

نوعان الواحد فيما هو فَرْد بصيغته أو ملحق بالفَرْد، وأما الفرد فمِثْل الرَّجُل

لأن الرقبة اسْم للبنية مطلقاً والإطلاق يقتضي الكمال والزَّمنة قائمة من وجه مُستهلكة من وجه فلا تكون قائمة على الإطلاق فلا يتناولها مطلق اسم الرقبة. وكذلك التحرير المطلق أي الكامل. لا يخلص أي لا يتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزَّمِن. ولهذا شرط كمال الرق حتي لم يجز إعتاق المدبّر وأم الولد لأن التحرير منصوص عليه مطلقاً وذلك إعتاق كامل ابتداء وإعتاق المدبَّر وأم الولد تَعجيل لما صار مستحقاً لهما مؤجلاً فلا يكون إعتاقاً مبتدأ مطلقاً. كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله. فاما الجواب عن تَمسُّكهم بالآية فهو أن العُموم ثبت في قوله لشيءٍ من طريق المَعْنى لا مِنْ طَريق اللفظ وذلك لأن الأشياء مُتساوية في قدرته جل جلاله فإذا أخبر عن نُفوذ قُدْرته في بعضها فقد دلّ بالمعنى على نُفوذ قُدرته في سائرها. وما ذكروا من العُموم على سبيل البَدل ان عنوانه ان كل واحد من الجملة يكون في الصَّلاحية بدلاً عن صاحبه. والداخل تحت اللفظ واحد منها، فهو مَذْهبنا وإن عَنَوا به أن اللفظ يتناول على سبيل الاجتماع والشمول فهو فاسد لما بينا ان الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد إلا بقرينة كذا في «الميزان» وأما تمسُّكهم بالاستثناء فضعيف أيضاً لأنا لا نسلم أن هذا الاستثناء إن صحّ استثناء حقيقي لأنه لا بد في الاستثناء الحقيقي من ان يكون صَدْر الكلام مُتناولاً للمستثنى وغيره حقيقة وليس كذلك هاهنا لأن صَدر الكلام لم يتناول إلا الواحد فلا يمكن إخراجه عنه فيكون بمعنى« لكن » وذلك لا يدل على العموم. أو يكون هذا استثناء من الأحوال أي أعتق رقبة واحدة على اي حال كانت إلا في حالة الكفر حينئذٍ تثبت الأحوال في صدر الكلام بدلالة الاستثناء بضرورة صحته فأما إذا عُدِم الاستثناء بلا ضرورة في إثباتها مع انها غير مذكورة فلا يثبت العموم.

قوله: (وصَار ما ينتهي إليه الخُصوص) أي التخصيص نوعين بالياء لا بالف، كما وقع في بعض النسخ.

[ماينتهي إليه التخصيص]

وهاهنا مَسْألتان: إحداهما بيان ما ينتهي إليه جواز التخصيص، والثانية: بيان اقل ما ينطلق عليه اللفظ العام.

والمرأة والإنسان والطعام والشَّراب وما أشبه ذلك أن الخصوص يصّح إلى أن يبقى الواحد. وأما الفرد بمعناه فمثل قوله: لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد

أما الأولى فنقول قد اختلف الأصوليون في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص في الفاظط العُموم إليها فذهب الجمهور منهم إلى أن التخصيص يجوز في جَميع الألفاظ إلى الواحد، وذهب بعضهم إلى أنه يجوز إلى الثلاثة في جَميع الألفاظ ولا يجوز إلى ما دونها إلا بما يجوز به النسخ وهو اختيار أبي بكر القفال الشاشي. ومنهم من فصَّل فأجاز في لفظة مَنْ وما ونحوهما وأسماء الأجناس المعرفة إلى الواحد، ولم يُجز في الجموع المعرفة إلا إلى الثلاثة. ومختار الشيخ أنه يجوز إلى الواحد في الجمع إلا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء أو معنى بلا صيغة كرَهْط وقَوم فإنه لا يجوز التخصيص فيهما إلا إلى الثلاثة.

وتمسَّك الجمهور بأن التخصيص لو امتنع إلى الواحد لامتنع التخصيص أصلاً لأنه لو امتنع لكان لصيرورته مجازاً إذ لا مانع غيره وهذا المعنى مَوْجود في جميع صُوَر التخصيص. وما ذَكروا مَبْني على اشْتراط الاستغراق في العُموم وأنه شَرْط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازاً فيما دونه لأن إطلاق اسم الكل على البعض من أقسام المجاز.

وتعلق الفريق الثاني بأن لفظ العموم دلالته على الجمْع وأقل الجمع ثَلاثة على ما نبيِّن فلا يجوز تخصيصه إلى ما دونها لأنه يخرج به عن كونه دالاً على الجمع فينزل منزلة النسخ فلا يجوز إلا بما يجوز به النسخ. ألا ترى أن لفظ المشركين لا يصلح للواحد بحال فلا يجوز ردّه إلى ما لا يصلح له وإخراجه عن موضوعه؟

واعتَمد من فصَّل على أن التخصيص إلى الواحد في لفظة من لا يخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا أنها تحتمل الخصوص فإنها تتناول الواحد والجماعة في قولك من دخل داري أكرمته فيجوز التخصيص فيها وأمثالها إلى الواحد بخلاف ألفاظ الجموع، لأن استعمالها في الآحاد إخراج لها عن موضوعاتها فلا يجوز. ألا ترى أن لفظ الجمع بعد التخصيص يُسمى عاماً مخصوصاً، وإذا خصص إلى اثنين أو واحد لم يَجُز تسْميته بذلك على سبيل الحقيقة؟ ولنا ما ذكرنا أن لفظ العموم دلالته على الجمع والتخصيص لا يُخرج العام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بَعْد، بل هُو تبين أن اللفظ مصروف إلى بعض وجوه الحقيقة. ألا ترى أن التمسك به بعد التخصيص جاز لبقاء دلالة اللفظ بالوَضْع على أفراد مجتمعة كما كان قبله، إلا أن دلالته قبل التخصيص كانت على أكثر ما دل عليه بعده؟ فإذا آل أمر التخصيص إلى إخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول لأنه يصير نسخاً وهما متغايران. ألا ترى أن النسخ لا يجوز إلا مُتراخياً بالاتفاق والتخصيص

أنه يصح الخصوص حتي يبقى الواحد. وأما ما كان جمعاً صيغةً ومعنًى، مثل قوله: إن اشتريت عبيداً أو إن تزوجت نساءً أو إن اشتريت ثياباً وهذا لأن أدنى الجمع ثلاثة نص محمد رحمه الله في السِّير الكبير. وعلى هذا عامة مسائل

يجوز مُتَّصلاً ومُتراخياً عند العامة ولا يجوز إلا مُتصلاً عندنا وإذا كان نسخاً لا يجوز إلا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز إلى ما دون الواحد في جميع الفاظ العموم إلا بما يجوز به النسخ بالاتفاق.

وهذا بخلاف اسْم الجنس المعرَّف باللام حيث يجوز تخصيصه إلى الواحد لأن دلالته في أصل الوضع على الفرد والعموم فيه ضمني فبالتخصيص إلى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرَّفة صارَت في حكم أسماء الأجناس فيجوز تخصيصها إلى الواحد أيضاً.

قوله: (وصارَ ما ينتهي) يعني لما بيَّنا أن الفاظ العموم على قسمين: بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعداً لا على ما دُونها بطَريق الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعداً صار غاية التخصيص نوعين ضرورة: الواحد والثلاثة.

قوله: (فإن ذلك) أي قوله: عبيداً وأمثاله يحتمل الخصوص إلى الثلاثة. وطريقه أن دليل العقل يبين أن الكل ليس بمراد وأن ما دون الكل إلى الثلاثة لا يُمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح بلا مُرَجِّح. فتعينت الثلاثة مراداً للتيقن بها فكان هذا الدليل مخصصاً لما وراء الثلاثة إلى الكل.

[أقل الجمع]

قوله: (وهذا لأن أدنى الجمع ثلاثة) ولما كانت المسالة الأولى مبنية على الثانية وهي معرفة أقل الجمع لأن عدم جواز التخصيص إلى ما وراء الثلاثة في جميع الألفاظ عند البعض وفي الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع في بيانها فقال وهذا أي انتهاء التخصيص إلى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبيداً ونساءً وثياباً وامثالها باعتبار أن أقل الجمع ثلاثة. وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان وأكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين وأهل اللغة. وذهب بعض أصحاب الشافعي وعامّة الأشعرية إلى ان أقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهما كذا ذكر الغزالي وإليه ذهب نَفْطويه[1] من النحويين ثم الفريق الأول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجموع في الاثنين مجازاً فمنهم من مَنع عن ذلك وأكثرهم على انه يجوز.

---

(١) نفطويه هو: إبراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان العتكي الأزدي الواسطي أبو عبد الله، النحوي العالم بالعربية. ولد سنة ٢٤٠هـ وتوفي سنة ٣٢٣هـ، انظر وفيات الأعيان ١/٤٧-٤٩.

أصحابنا رَحمهم اللّه. وقال بعضُ أصحاب الشافعي أن أدنى الجَمْع اثنان لما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «الاثنان فما فوقهما جماعة» ولأن اسم الإخوة ينطلق على الاثنين في قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ﴾

وفائدة الاختلاف تظهر في جواز التخصيص إلى اثنين وعدَمه وفيما إذا قال: للّه عليّ أن أتصدق بدراهم، أو قال: لِفلان عليّ دراهم أو نَذَر أن يتصدق بشيء على فقراء أو مساكين يقع على الأقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند العامة والاثنان عند غيرهم.

تمسَّك من قال بان صيغ الجموع حقيقة في الاثنين كما في الثلاثة بالسمع والعقل واستعمال أرباب اللسان والحكم.

اما السمع فقوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء:٧٨]، إلى قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء:٧٨]، أريد بضمير الجمع داود وسليمان. وقوله تعالى: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾ [ص:٢١-٢٢]، فاستعمل في الاثنين ضمير الجمع. وقوله عز اسمه: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم:٤]، والمراد قَلْبَاكُما. وقوله جلّ جلاله: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]، والمراد مُوسى وهارون. وقوله جلّ ذكره إخباراً عن يعقوب: ﴿عَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً﴾ [يوسف:٨٣]، والمراد يوسف وبَنيامين. وقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ﴾، والإخوان يحجبانها إلى السدس كالثلاثة، وقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جَماعة»[1] وهو افصح العَرب ولو نقل هذا عن واحد من الأعراب لكان حجة فمن صاحب الشرع أولى.

وأما المَعْقُول فهو أن اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك وجود في الاثنين كما هو موجود في الثلاثة فيصح أن يتناوله اسم الجمع حقيقة وإن كان معنى الجمع في الثلاثة أكثر ألا ترى أن الثلاثة جَمْع صحيح وإن كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة أكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع أجزاء وتركُّبها كان أقل الجسم جَوْهرين لوجود معنى الاجتماع والتركب فيهما وإن كان الاجتماع فيما وراء ذلك أكثر.

وأما استعمال أرباب اللسان فإنهم يستعملون صيغة الجمع في الاثنين كاستعمالهم إياها في الثلاثة فإن الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونحن نفعل كذا فوجب أن يكون حقيقة في الموضعين.

---

(١) اخرجه ابن ماجة في الإقامة حديث رقم: ٩٧٢، الإمام أحمد في المسند: ٥/٢٥٤-٢٦٩.

[النساء: ١١]، وصار ما ينتهي إليه الخُصوص وفي المواريث والوَصايا يُصرف الجَمع إلى المثنى ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة يُقال نحن فعلنا في الاثنين وقال اللّه تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، ولا خلاف أن الإمام يتقدَّم إذا كان خلفه اثنان، وفي المثنى اجتماع كما في الثلاثة. ولنا قول النبي عليه السلام: «الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة رَكْب» ولنا أيضاً دليل من قبل الإجماع ودليل من قبل المعقول فإن أهل اللغة مجمعون على

وأما الحكم فهو أن للمثنّى حُكْم الجَماعة في المَواريث والوصايا حتى كان للاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعداً ولو أوصى لأقرباء فلان يتناول المثنى فصاعداً. وكذا الإمام يتقدم على اثنين كما يتقدم على الثلاثة فثبت بما ذكرنا أن المثنى مُلحق بالثّلاثة في صحة إطلاق صيغة الجمع عليه، ومَنْ منع استعمال ابنية الجمع في الاثنين مجازاً قال لو صَحّ إطلاق اسم الرجال على الرَّجلين لصحَّ نَعتُ احدهما بما نعت به الآخر فيقال جاءني رجلان عاقلون، ورجال عاقلان لأنهما كشيء واحد. وتمسَّك الجمهور بما هو المذكور في الكتاب وبما سنذكره. وقوله في الكتاب: ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم الياء من مَقلوب الكلام مثل قولهم: عَرضت الناقة على الحوض أي يستعمل الجمع استعمال المثنى أن في محل يجب أن يستعمل فيه التثنية أو هو بفتح الياء وكسر الميم أي يستعمل الاثنان ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع أو معناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع فيقال: نحن فعلنا في اثنين كما يقال كذلك في الجمع.

قوله: (وفي المواريث) أي حَجْباً واستحقاقاً بصَرْف الجمع إلى المثنى. أما حجباً فقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: ١١]، كما ذكرنا. وأما استحقاقاً فقوله عزّ اسمه: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، صرف لفظ النساء إلى اثنتين مع تأكده بقوله: فوق اثنتين.

قوله: (عليه السلام: «والثلاثة ركب»)[1]، اي جماعة فصل بين التثنية والجمع وألحقها بالواحد دون الجمع فعُلم أن التثنية ليست بجَمع حقيقة. ولا يُقال الاتحاد في الحكم لا يوجب الاتحاد في الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وإن اتّحدا حكماً فكذا التفرقة في الحكم لا يدل على الافتراق في الحقيقة. لأنا نقول: الافتراق بين الشيئين يوجب المغايرة بينهما فيما ثبت فيه الافتراق لا محالة. وهنا ثبت الافتراق بينهما

---

(١) أخرجه أبو داود في الجهاد حديث رقم: ٢٦٠٧، والترمذي في الجهاد حديث رقم: ١٦٧٤ والإمام أحمد في المسند (٢/١٨٦).

أن الكلام ثلاثة أقسام: آحاد ومُثنى وجَمْع وعلى ذلك بُنيت أحكام اللغة فللمثنَّى صيغة خاصة لا تختلف وللوحدان بُنيَة مُختلفة، وكذلك الجمع أيضاً تختلف أبنيته وليس للمثنى إلا مثال واحد وله علامات على الخصوص. وأجمع الفقهاء أن الإمام لا يتقدم على الواحد فثبت أنه قِسمْ منفرد. وأما المعقول فإن

في حكم الجمع لأن معنى الركب الجماعة لغة فثبتت المغايرة بينهما في هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كأنه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليسا بركب أي بجمع والثلاثة ركب أي جمع. وعلى ذلك أي على الأقسام المذكورة بُنيت أحكام اللغة اسماً وصِفة ومُظهراً ومُضمراً فقالوا: رجل رجلان رجال وقالوا: عالم عالمان علماء. وقالوا: هو فعل كذا هما فعلا كذا هم فعلوا كذا ولما قسموه ثلاثة أقسام وسموا كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغايرها لأن تبدل الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الأصل الا ترى أنهم لما لم يضعوا لما وراء الثلاثة اسماً على حدة كان الكل في الدخول تحت صيغة الجمع على السواء.

قوله: (وله علامات الخصوص) مثل الألف والنون المكسورة في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في حالتي الجر والنصب. قال شمس الأئمة رحمه اللّه: ثم للواحد أبنية مختلفة وكذلك للجَمْع وليس ذلك للتثنية إنما لها علامة مخصوصة فعرفنا أن المثنى غير الجماعة. قال صاحب «القواطع»: والدليل على أن لفظ الجمع لا يتناول الاثنين أنه لا يُنعت بالاثنين وينعت بالثلاثة فإنه يقال رأيت رجالاً ثلاثة ولا يقال رجالاً اثنين ويقال أيضاً جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فإذا كان لا يُنعت بالاثنين بحال عرفنا أن اسم الجمع لا يتناولهما بحال وكذا لا يضاف العدد إلى التثنية فلا يقال إننا رجلين ويُضاف إلى الجمع فيقال ثلاثة رجال وأربعة رجال فلو كان حكم الاثنين حُكم الجمع لجازت إضافة العدد إلى التثنية كما جازت إلى الجمع كذا ذكر في كتاب «بيان حقائق حروف المعاني» ولأن الثلاثة فصاعداً يتبادر إلى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق إلى الفهم عند الإطلاق دليل الحقيقة. ولأنه يصح نفي اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعداً فيقال ما في الدار رجال بل رجلان وما رأيت جمعاً بل رأيت اثنين ولا يقال ما في الدار رِجال بل ثلاثة وصِحّة النفي وعدم صحته من أمارات المجاز والحقيقة وأَجْمع الفقهاء على أن الإمام لا يتقدَّم على الواحد والإمام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق. فإجماعهم على ترك التقدم دليل على أنه ليس بجَمْع وانه قِسم منفرد.

الواحد إذا أضيف إليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع. وأما الثلاثة فإنما يعارض كل فرد اثنان فسقط معنى الاتحاد أصلاً وقد جُعل الثلاثة في الشرع حداً في إبلاء الأعذار فأما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا

قوله: (وأما المعقول فإن الواحد إذا أضيف) اي ضم إليه الواحد **(تعارض الفردان)** اي امتنع كل واحد منهما عن صيرورته تبعاً للآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع أيضاً لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه. وأما الثلاثة فإنما يعارض اي يقابل كل فرد اثنان فيستتبعانه ويصير الكُل كشيء واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وكمل معنى الجمع فتطلق عليه الصِّيغة الموضوعة للجَمْع حقيقة.

وبهذا خرج الجواب عما قالوا: في المثنى معنى الجمع كما في الثلاثة فيصح إطلاق صيغة الجمع عليه لأن إطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل لاجتماع مخصُوص وهو أن لا يتحقق فيه معنى تعارض الأفراد على التساوي، وذلك في الثلاثة دون الاثنين واللغة على ما وَرد لا على ما يَدلّ عليه القياس. الا ترى أن الواحد يُوجد فيه معنى الجمع وهو ضَمّ بَعْض الأشياء إلى بعض لأنه متركِب من أجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع.

قوله: (في إبلاء الأعذار) أي إظهارها كإمهال القاضي للخصم لدفع الحجة مقدر بثلاثة أيام. وكذا إمهال المرتد للتامل. وكمدّة المسح في حق المسافر. ومدّة أقل الحيض مقدَّرة بثلاثة أيام. وكَمُدَّة التَّحجر مقدرة بثلاث سنين. وكما في قصة موسى مع صاحبه. وقصة صالح. ولو كان الاثنان جمعاً لم يكن للتجاوز عنه معنى بدون دليل يخصص الثلاثة لأن ما وراء أقل الجمع يساوي بعضه بعضاً. ولما فرغ عن إقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال: فأما الحديث يعني قوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» فمحمول على المواريث يعني للاثنين حُكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للبنتين الثلثان كالثلاث. أو على سنة تقدم الإمام يعني يحمل على أن المراد منه أن الإمام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فإنه يقيمه عن يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحداً عن يمينه وواحداً عن يساره وإنما يتقدم على الثلاثة فصاعداً. او يحمل على ان للإثنين حُكم الجماعة في إحراز فضيلة الجماعة وانعقادها إذ النبي ﷺ مَبْعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على أن هذ الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره أبو بكر الجصاص وغيره.

وقوله **وفي المواريث ثَبت الاختصاص** جواب سؤال وهو أن يُقال لم اختصّ

أو على سُنة تقدم الإمام في الجماعة أنه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلاثة وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ﴾ [النساء:١٧٦]، والحَجْب يبتنى على الإرث أيضاً والوصية

المواريث من سائر الأحكام بأن يكون للاثنين فيها حكم الجَمْع فقال إنما ثبت الاختصاص فيها بكذا. أو هو جواب عن كلامهم أن صيغة الجمع صُرفت إلى المثنى في المواريث والوَصايا والحجب فقال ثبت ذلك في المواريث بقوله تعالى: ﴿ **فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ** ﴾، أي إن كانت الاختان لأب وأم أو لأب اثنتين فاثبت للاختين ثلثي المال تصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴾ [النساء:١١]، أن ليس لما فوق الأختين أكثر من الثُّلُثين فعرفنا أن للاثنتين حكم الجمع في الأخوات. ولما كان للأختين الثلثان مع أن قرابتهما متوسطة إذ هي قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع أن قرابتهما قريبة إذا هي قرابة حروبة كان أولى مثبت ان للبنتين حكم الثلاث بهذا النص أيضاً وليس في المواريث صورة أخرى الحق فيه الإتيان بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والأخوات فكان هذا النص موجباً لإلحاق الاثنتين بالثلاثة فلهذا حمل الحديث عليه. أو كان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاثنتين الثلثين لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ﴾ [النساء:١١]، والحاصل أن النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فاين احدهما عن الآخر.

قوله: (والحُجْب يُبتني على الإرث أيضاً) يعني لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق الميراث كان له حكم الجمع أيضاً في الحجب لأنه مبني على الإرث فإن الحاجب يكون وارثاً بالفعل أو بالقوة حتى لا يحجب المحروم عند عامة الصحابة وهو مَذهبنا. أو معناه أن الحجب لا يتحقق حين لا إرث فكان الحجب مبنياً على الإرث فيثبت للاثنين فيه حُكْم الجمع ايضاً فايضاً يتعلق بمحذوف في الوجهين كما ترى على انا نقول ثبت الحجب بالأخوين باتفاق الصحابة لا بالنص على ما روي أن ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم حين ردّ الام من الثلث إلى السدس بالأخوين قال الله تعالى: ﴿ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ [النساء:١١]، والأخوان ليسا بأخوة في لسان قومك قال: نعم ولكن لا أستجير أن اخالفهم فيما رأوا وفي رواية لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس فلولا أن مقتضى اللسان ان الأخوين ليسا بإخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولأنكر عليه عثمان ولما عَدَل التاويل. فلما لم ينكر عليه وعدل إلى التاويل وقد كانا من فصحاء العرب دل على ان الأخوين ليسا إخوة حقيقة وأن هذا الحكم وهو الحجب

تبتنى عليه أيضاً. والثاني قلنا أن الخبر محمول على ابتداء الإسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة وأطلق الجماعة على ما روينا فإذا ظهر قوة المسلمين قال: الاثنان فما فوقهما جماعة.

وأما الجماعة فإنها تكمل بالإمام حتى شَرَطْنا في الجمعة ثلاثة سوى الإمام وأما قوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، فلأن عامة أعضاء

بالاثنين ثبت بالإجماع لا بالنص. الا ترى أن الحجب يثبت بالأخوات المفردات بهذا الطريق فإن اسم الأخوة لا يتناول الأخوات المفردات بحال.

قوله: (والثاني) أي التأويل الثاني لذلك الخبر انه محمول على إباحة السفر للاثنين لأنه السفر للواحد والاثنين كان منهياً في ابتداء الإسلام مطلقاً للجماعة على ما روينا من قوله عليه السلام: «الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة رَكْب» إذ فيه نهي بطريق المبالغة عن اختيار حالة تستحق اسم الشيطان بناء على أن في أول الإسلام كانت الغلبة للكفار فإذا كانوا جماعة سلموا غالباً لقوّتهم فإذا ظهر قوة المسلمين قال: «الاثنان فما فوقهما جماعة» يعني في جواز السفر. وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فإنه قال: والثاني ولو قال والثالث مكان قوله والثاني لكان أحسن لأنه أوّل الحديث أولاً بتأويلين وهذا ثالثهما إلا أنه جعل التأويلين الأولين بمنزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثاني. وقوله قلنا وقع زائداً لأن المعنى يتم بدونه. وقوله: محمول على ابتداء الإسلام لا يصح بدون إضمار أيضاً ومعناه محمول على نَسخ ما ثبت في ابتداء الإسلام وهو حُرمة السفر للاثنين ولم يكن هذا الكلام أعني قوله: والثاني إلى آخره مذكوراً في النسخ العتيقة.

قوله: (وأما الجماعة) جواب عن قولهم ان الإمام يتقدم على اثنين فقال: إنما يتقدم عليهما لأن الإمام في غير الجمعة محسُوب من الجماعة لأن الإمام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الإمام من جملة الجماعة وإذا كان معه اثنان كَمُلت الجماعة فيثبت حكماً وهو تقدم الإمام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة لأن الإمام شرط لصحة ادائها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلهذا يشترط ثلاثة سوى الإمام.

قوله: (وأما قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾)، فإنما اطلق اسم الجمع على أربعة قلوب من حيث المعنى وإن كان في الصورة قلبان وذلك لأن اكثر الأعضاء المنتفع بها في الإنسان زوج فالحق ما كان فرداً منه لعظم منفعته بالزوج كما الحق الروح بالفرد في قولهم مشى برجله وسمع بأذنه وأبصر بعينه الا ترى أن من قطع لسان إنسان أو فرجه يلزمه كمال

الإنسان زَوْج فألحق الفرد بالزوج لعظم منفعته كأنه زَوْج وقد جاء في اللغة خلاف ذلك وقوله: نحن فعلنا لا يصلح إلا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره كأنه تابع فلم يستقم أن يفرد الصيغة فاختير لهما الجمع مجازاً كما جاز للواحد أن يقول فعلنا كذا والله أعلم.

الدية لشرفه وعظم منفعته كما لو قطع اليدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبين وإن كان في الصورة واحداً فلهذا جاز إطلاق اسم الجمع عليهما. ولأن القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فيقال للمنافق ذو قلبين ويقال للذي لا يميل إلا إلى الشيء الواحد له قلب واحد. ولما خالفت حفصة وعائشة أمر الرسول ﷺ في شأن مارية وقع في قلبهما دواع مختلفة وأفكار مُتباينة فيصح أن يقال المراد من القلوب هي الدَّواعي. وإذا صح ذلك وجب حمل اللفظ عليها لأن القلب لا يوصف بالصُّغو إنما يوصف الميل به كذا في «المحصول».

(وقد جاء في اللغة خلاف ذلك) أي خلاف ما ذكرنا من إطلاق الجمع على التثنية في مثل هذه الصورة قال الشاعر:

ظَهراهما مثل ظُهور التُّرسين

وذكر في «التيسير»: وقلوبكما على الجمع مع إضافتها إلى اثنين هو الاستعمال الغالب في اللغة فيما كان في الإنسان من الأعضاء فرداً غير مثنى. وفيه وجهان آخران الإفراد والتثنية. قال الشاعر:

كأنه وَجْه تركيّين قد غضبا مستهدف لطعان غير ترتيب

وقال آخر في التثنية والجمع: ظهراهما مثل ظهور التّرسين.

قوله: (وقولهم نحن فعلنا لا يصح إلا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره). يعني لا يصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة إلا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورها من اثنين لأن المبتدئ بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب. فإن بالكلام الواحد يجوز أن يخاطب اثنان فصاعداً على الحقيقة وإذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعاً له في الدخول تحت هذه الصيغة فلم يفرد لهما صيغة لئلا يكون التبع مزاحماً للأصل فاختير لهما صيغة الجمع مجازاً. ولأنهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك في الخطاب والغيبة لا في الحكاية لأن المتكلم وذلك الغير الذي يخبر عنه في قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج إلى علامة التمييز، ألا ترى أنه لم يوضع فيها علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتماداً على المشاهدة بخلاف

وأما المشترك فحكمه الوقف بشرط التأمل ليترجح بعض وجُوهه للعمل به

الخطاب والغيبة؟ وذكر في شرح «أصول الفقه» لابن الحاجب أنه لا خلاف من لفظ (ج م ع) أعني الجمع لُغة وهو ضم شيء إلى شيء فإن ذلك متحقق في الاثنين من غير خلاف ولا في الضمير الذي يعني به المتكلم نفسه وغيره متصلاً ومنفصلاً نحو نحن فعلنا لاتفاق اللسان على كونه موضوعاً لتعبير المرء عن نفسه وعن غيره سواء كان واحداً أو جمعاً ولا في نحو قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، فإن ما يتعدد من شخصين فالتعبير عنه في اللغة الفصيحة عند إضافته إليهما أو إلى ضميرهما بصيغة الجمع حذاراً من استنقال الجمع بين تثنيتين. وإنما الخلاف في نحو رجال ومُسلمين وضمائر الغيبة والخطاب التي يترتب في وضع اللسان مسبوقيتها بصيغ التثنية. ولا يلزم على هذا قلوبكما فإنه مسبوق بصيغة التثنية. لأنا لا نُسلِّم مسبوقيته بها إذ لا يقال قَلْبَاكُما فتبين بهذا أن من استدل على كونه حقيقة في الاثنين بالصور المتفق عليها فقد حاد مسلكه عن محل النزاع لأنها إنما تثبت بعلل مخصُوصة ولكل باب وقياس واللغة لا يثبت قياساً. وأما الجواب عن قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء:٧٨]، فنقول قد قيل المراد الحاكمان وهما داود وسليمان والمتحاكمان إذ المصدر يُضاف إلى الفاعل والمفعول وإذا اعتبر الجميع كانوا أربعة وقيل أضيف الحكم إلى المحكوم لهم وكانوا جماعة. وعن قوله عزّ اسمه: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١]، إلى آخره أن الخصم الذي أسند الفعل إلى ضميره اسم للواحد والجمع كالضيف يقال هذا خصمي وهؤلاء خصمي كما يقال هذا ضيفي وهؤلاء ضيفي وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى قوله خصمان فريقان خصمان أو فينا خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ: ﴿بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾ [ص:٢٢]، ولا يقال قوله: إن هذا أخي يأبَى ما ذكرت فإنه يدل على اثنين لأن ذلك قول البعض المراد بقوله بعضنا على بعض والتحاكم كان بين مليكين لكن صحبهما آخرون في صورة الخصم فسموا به.

وعن قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء:١٥]، أن المراد موسى وهارون وفرعون. وعن قوله تعالى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً﴾ [يوسف:٨٣]، أن المراد يوسف وبنيامين والأخ الكبير الذي قال فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي. على أنا لا ننكر إطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازاً فتحمل هذه الإطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل.

وأما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو أنهم يُراعون صورة اللفظ حتى لم ينعتوا المثنى بالجمع وإن كان بمعناه ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما كشيء واحد. وقد التزم بعضهم النعت مع الاختلاف مجازاً.

وأما المؤوّل فحُكْمه العمل به على احتمال السهو والغلط والله أعلم بالصواب.

حكم المشترك الوقف

قوله: (وأما المشترك فحكمه الوقف) أي وقف النفس على اعتقاد أن الثابت به حق. أو المراد من الوقف التوقف أي حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى أن المراد به حق حتى يقول دليل الترجيح لأن الشركة تنبئ عن المساواة ولهذا لو قال هو شريكي في هذا المال كان إقراراً له بالنصف وقد ذكرنا أن لا عموم للمشترك فكانت الثابت به أحد مفهوماته عيناً عند المتكلم غير عين عند السامع فلا يتعيَّن المراد له إلا بدليل زائد لاستحالة الترجيح بلا مرُجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما لا يَقعد في المتشابه بل يجب عليه التأمل لأن إدراك المراد وترجُّح البعض فيه مُحتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله: بشرط التأمل بخلاف المجمل لأنه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف إلى أن يأتيه البيان. قال شمس الأئمة رحمه الله: ويشترط أن لا يترك الطلب وله طريقان التأمل في الصيغة ليتبيّن به المراد أو طلب دليل آخر يعرف به المراد لأن بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال به ليزول الخفاء والله أعلم بالصواب.

[باب معرفة أحكام القسم الذي يليه]

وهو الظاهر والنص والمفسر والمُحْكَم. وحُكْم الظاهر وُجوب العمل بالذي ظهر منه وكذلك حُكْم النص وجوب العمل بما وضح واستبان به على احتمال تأْويل هو في حيِّز المجاز وحُكْم المفسر وُجوب العمل على احتمال النَّسخ وحكم المحكم وُجوب العمل به مِنْ غَير احتمال لما ذكرنا مِنْ تَفاوت معاني هذه الألقاب لغة. وإنما يظهر تفاوت هذه المعاني عند التعارض ليصير

باب معرفة أحكام القسم الذي يليه

قوله: (وحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه) لا خلاف في انه موجب للعمل، وإنما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضي أبي زيد[1] ومتابعيه حُكْمه التزام موجبه قطعاً عاماً كان اوخاصاً وعند الشيخ ابي منصور[2] ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامّة الاصوليين حُكمه وجوب العمل بما وُضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ووجوب اعتقاد ان ما اراد اللّه تعالى منه حق وكذا حُكم النص وقد بيَّنا من قبل.

وقوله: (على احتمال تأويل هو في حيِّز المجاز) متصل بالقسمين اي يجعل ذلك التأويل الظاهر أو النص مجازاً فإنك إذا أوَّلت قوله جاءني زيد مثلاً بأن المراد خبره أو كتابه صار مجازاً بخلاف المشترك فإنك إذا أوَّلته وصرفته إلى بعض معانيه كان حقيقة.

قوله: (لما ذكرنا من تفاوُت معاني هذه الألقاب لُغةً) يعني إنما سُمِّي كل قسم من هذه الأقسام باسم رُوعي فيه معنى اللغة فسمى القسم الأول ظاهراً لظهور معناه والقسم الثاني نصاً لازدياد وضوحه على الأول كما يبنى عنه معناه اللغوي وكذا المفسَّر والمحكم. **(ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى)** اللام للعاقبة اي فائدة التفاوت وعاقبته ترك

---

(١) أي أبو زيد الدبوسي، وقد تقدمت ترجمته.

(٢) أي: أبو منصور الماتريدي، وقد تقدمت ترجمته.

الأدنى متروكاً بالأعلى وهذا يكثُر أمثلته في تعارض السُّنن والأحاديث. ومثاله من مسائل أصحابنا باب ذكره في كتاب الإقرار في «الجامع» رجل قال لآخَر لي عليك ألف درهم فقال الآخَر: الحق اليقين الصدق كان ذلك تصديقاً ولو قال

الأدنى بالأعلى وترجح الأقوى على الأضعف (وهذا) أي صيرورة الأدنى متروكاً بالأعلى (السُّنن والأحاديث) مترادفان هاهنا وإن كانت السنة أعم من الحديث. وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم.

ومن نظائره تعارض الظاهر والمحكم في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُواْ رَسُولَ اللَّهِ وَلاَ أَنْ تَنْكِحُواْ أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً﴾ [الأحزاب:٥٣]، وقوله عزّ ذكره: ﴿فَانْكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء:٣]، فإن الأول محكم في حرمة نكاح أزواج النبي ﷺ ورضي عنهن للتابيد والثاني ظاهر في إباحة جميع النساء فيتناول بعمومه أزواج النبي عليه السلام فيرجح المحكم على الظاهر.

ومنهما تعارضهما أيضاً في قوله عليه السلام: «الا إن لحوم الحُمر الأهلية حَرام إلى يوم القيامة». كذا في النافع وقوله ﷺ لغالب بن أبجر: «كُل من سَمين مالك»[1] فإن الأول محكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجح المحكم أيضاً.

وقيل نظير تَعارض المفسَّر والمحكم قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُم﴾ [الطلاق: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُم شَهَادَةً أبداً﴾ [النور:٤]، فإن الأول مفسر في قبول شهادة العدول لأن الإشهاد إنما يكون للقبول عند الأداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لأن التابيد التحق به والأول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب والثاني يوجب ردّه فيرجح على المفسر. ولقائل أن يقول لا نُسلم كون الأول مفسراً لأن ما لا يحتمل شيئاً سوى مدلوله إلا النسخ وقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ﴾ [الطلاق:٢]، يحتمل الإيجاب والندب ويتناول بإطلاقه الأعمى والعبد وليسا بمُرادين بالإجماع فكيف يسمى مفسَّراً مع هذه الاحتمالات. وكذا لا يلزم من صحة الإشهاد القبول فإن إشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وإن لم تُقبل شَهادتهم. واعلم أن إيراد المثال ليس من اللوازم لأن الأصل يتمهد بالدليل والبرهان لا بالمثال وإنما إيراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من إقامة البرهان على المدعي أولاً ثم إيراد المثال بعد إن شاء للإيضاح على سبيل التبرُّع فإذا تمهد الأصل فلا عليك أن لا يتعقب في طلب المثال.

---

(١) أخرجه أبو داود في الأطعمة حديث رقم ٣٨٠٩

«البر الصلاح» لم يكن تصديقاً ولو جمع بين البر والحق أو البر واليقين أو البر والصدق حمل البر على الصدق والحق واليقين فجعل تصديقاً ولو جمع بين الحق أو اليقين أو الصدق والصلاح جعل رداً ولم يكن تصديقاً وحاصل ذلك أن الصدق والحق واليقين من أوصاف الخبر وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له من دلالة الوجود للمخبر عنه فيكون جواباً على التصديق. وقد يحتمل الابتداء مجازاً أي الصدق أولى بك مما تقول وأما البر فاسم موضوع لكل نوع من

قوله: (**ومثاله**) اي مثال ترك الادنى بالاعلى من مسائل اصحابنا باب ذكره محمد رحمه اللّه في إقرار «الجامع» واصله ان كلام المدَّعي عليه إذا صلح تَصديقاً لكلام المدعي ولا يصلح رداً يجعل تصديقاً وإن كان يصلح رداً ولا يصلح تصديقاً يجعل رداً وإن احتملهما يعتبر الغالب ويحمل عليه.

والألفاظ المذكورة خمسة، الحق، اليقين، الصدق، البر، الصلاح. فالثلاثة الأولى تصلح صفة للخبر ظاهراً يقال خبر حق. خبر يقين. خبر صدق. فأما البر فاسم لجميع انواع الإحسان ولكنه يحتمل أن يصير صفة للخبر بقرينة مثل أن يقول لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن أخبر بخبر كذب كذبت وفجرت. وأما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صَلاح ولا صَدقت وصلحت. فإذا قال لآخر لي عليك الف درهم فقال الآخر الحق أو اليقين أو الصدق كان تصديقاً وإقراراً لأنه ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جواباً فيجعل محمولاً على الجواب بظاهره وما تقدم من الخطاب يَصير كالمُعاد في الجواب فيَصير كأنه قال: الحقُّ ما قلت، الصدق ما قلت، اليقين ما قلت، وبيان أنه صالح للجواب أن الدعوى خبر وقد ذكرنا أن الخبر يوصف بالحق والصدق واليقين وبضدها هذا هو الحقيقة وإن كان يحتمل الابتداء اي الصدق أولى بك. أو عليك بالصدق، أو الحق واليقين أولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لشَمس الأئمة.

وقال بعض المشايخ هذا إذا لم يعرب أو ذُكر مرفوعاً أما إذا نُصب فلا يكون إقراراً لأن معناه إلزم الحق أو الصدق فيكون أمراً له بالصدق ونهياً له عن الكذب. وقال عامتهم لو قال بالنصب يكون تصديقاً أيضاً ومعناه إنك ادعيت الحق او قلت. وهذا هو الصحيح لأن العُرف لا يفصل بين الرفع والنصب والأصل فيه هو العُرف وإليه اشار محمد فقال إنما ينظر في هذا إلى معاني كلام الناس. ولو قال: البرّ أو الصلاح لم يكن تصديقاً لأن البر اسم لجميع أنواع الخير والإحسان كما قال تعالى ﴿وَلَكِنَّ البِرَّ مَنِ اتَّقَى﴾ [البقرة: ١٨٩]،

الإحسان لا اختصاص له بالجواب فصار بمعنى المجمَل فلم يصلح جواباً بنفسه. وإذا قارنه نص أو ظاهر وهو ما ذكرنا حُمل عليه وأما الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للخبر بحال وهو محكم في هذا المعنى فإذا ضم إليه ما هو ظاهر أو نص وجب حمل النص الذي هو محتمل على الحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقاً وصار مبتدأ فتَرجّح البعض على البعض عند التعارُض. ومثاله أيضاً قولنا

ففي محل الجواب هذا اللفظ في معنى المجمَل لأن صلاحيته له ولغيره واحتمال الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لا يصير مقراً والجواب لا يتم بكلام مجمل.

وأما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فصار معنى كلامه البِرّ أو الصلاح أوْلى بك أو الزم الصلاح واترك الدعوى الباطلة. ولو ضم أحد الثلاثة إلى البر فقال الصدق البر، أو الحق البر، أو اليقين البر، أو قدّم البر فقال: البر الصدق، أو البر الحق، أو البر اليقين كان إقراراً لأن البر لما صار مجملاً صار ما ضم إليه بياناً له ألا ترى أن البر مقروناً بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدَقت وبررت . فإن ضم شيئاً من هذه الثلاثة إلى الصلاح لا يكون إقراراً لأنه لا يصلح صفة للخبر ولا يُستعمل في التصديق أصلاً. لا يقال صدقت وصلحت بل هو محكم في هذا المعنى فإذا ضُمّ إليه ما هو محتمل من نص أو ظاهر وجب حمله على المحكم فلا يكون تصديقاً بل يكون رداً لكلامه بابتداء أمرٍ له باتباع الحق والصلاح وترك الدعوى الباطلة.

قوله: (ومثاله أيضاً) أي نظير ترجيح الأعلى على الأدنى وترك الأدنى به أيضاً قول علمائنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة إلى شَهْر بأن قال: تزوجتك شهراً أو إلى شهر فقالت: زوجت نَفْسي منْك أنه مُتعة وليَس بنكاح. وقالَ زُفَر رحمه الله: هو نكاح صحيح لأن التوقيت شرط فاسد فإن النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يُبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطَل الشرط كاشتراط الخمر واشتراط الخيار ثلاثة أيام وكالطّلاق إلى شهر يوضحه أنه لو شَرط أن يطلقها بعد شَهر صح النكاح وبطلَ الشرط فكذا إذا تزوجها شهراً.

ولنا حَديث عُمر رضي الله عنه قال لا أوتَى برَجل تزوّج امرأة إلى أجل إلا رجمتُه. ولو أدركته ميتاً لرجمت على قَبْره [1]. والمعنى فيه أن النكاح إلى شهر كناية عن المتعة لأن توقيت الملك بالمدة لا يكون إلا في المنافع التي تحدث في المدة وعقد المتعة حين كان مشروعاً كان على المنفعة مؤقتاً كالإجارة فلما قال: إلى شهر وهذا لا يليق إلا في عقد

---

(١) أخرجه ابن ماجه في النكاح حديث رقم١٩٦٣.

فيمن تزوج امرأة إلى شهر إنه مُتعة لأن التزوُّج نصّ لما وُضع له فكان محتملاً أن يراد به المتعة مجازاً. فأما قوله إلى شهر فمحكم في المتعة لا يحتمل النكاح مجازاً فحمل المحتَمل على المحكم. وضد الظاهر الخفي وحكمه النظر فيه

المتعة ولا يحتمله مِلْك النكاح على ما هو مشروع اليوم. ولفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لأنه في الحقيقة لملك التمتع بها صار المحتمل من صدر كلامه محمولاً على المحكم من سياقه.

وهذا كالمُضارَبَة بشَرْط ان يكون الربح كلُّه للعامِل كِناية عن الإقراض وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الإبضاع. وإذا تعين كناية عن المتعة فسد لعَدم أُكْنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لا لشرط فاسد دخل عليه. وهذا بخلاف ما إذا شَرط ان يطلقها بعد شَهر لأن الطلاق قاطع للنكاح، فاشتراط القاطع بعد شهر دليل على انهما عقدا العقد مؤبداً. الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد مضي الشهر وهنا لو صَحّ التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كما في الإجارة. قال الحسن بن زياد إن ذكَرا منَ الوقت ما يُعلم أنهما لا يعيشان أكثر من ذلك كمائة سنة او أكثر يكون النكاح صحيحاً لأن في هذا تأكيد معنى التأبيد فإن النكاح يعَقد للعمر بخلاف ما إذا ذَكرا مدة قد يعيشان أكثر منها. وعندنا الكل سواء لأن التابيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله طالت المدة أو قصرت كذا في «الأسرار» و «المبسوط» لأن التزوج لما وضع له وهو إثبات ملك البضع على المرأة. ولكنه يحتمل المتعة لأن النكاح في الحقيقة لملك التمتع بها والازدواج معها كما ذكرنا.

(**فمُحْكم في المتعة**) اي في إفادة معنى المتعة (**لا يحتمله النكاح**) اي لا يحتمل التوقيت الذي هو مَفهوم من إلى شَهر.

قوله: (**مثاله**) اي مثال الخفي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، فإنه ظاهر في إيجاب القطع على كل سارق لم يختص باسْم آخر سوى السرقة خَفي في حق من اختص باسم آخر كالطرار والنباش فإنه قد اشتبه الأمران اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة أو زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال أبو حنيفة ومحمد رحمه الله لا يُقْطَع بحال سواء كان القبر في بيت أو لم يكن في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يُقطع. ثم اختلف أصحاب الشافعي فقال بعضهم إنه إنما يقطع إذا سَرق الكفن من قبر في بيت محرزاً وفي مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع إذا كان القبر في بريّة بعيدة من العمران وهو اختيار الغَزالي وذكر بعضهم أنه يَقطع وإن كان القبر في مفازة وهو اختيار القفال.

ليعلم اختفاءه لمزيَّةٍ أو نقصان فيظهر المراد، ومثاله أن النص أوجب القطع على السارق ثم احتيج إلى معرفة حكم النبَّاش والطرَّار وقد اختصا باسْم خفي به المراد وطريق النظر فيه أن النباش اختص به لقصور في فعله من حيث هو سَرقة لأن السرقة أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه

وذكر شمس الأئمة في «المبسوط» واختلف مشايخنا فيما إذا كان القبر في بيت مُقفل. والأصح عندي أن لا يجب القطع سواء نبش الكفن أو سرق مالاً آخر من ذلك البيت لأن بوضع القبر فيه اختل صفة الحرزية في ذلك البيت فإن لكل أحد من الناس تأويلاً في الدخول فيه لزيارة القَبْر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئاً لأن صفة الكمال في شرائط القطع معتبرة. ثم من أوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقال النباش سارق لأن السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لأنه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاخْتصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرّار وكاخْتصاص الآدمي باسم الإنسان لا يمنعه عن الدخول تحت اسم الحيوان. ورُوي عن النبي ﷺ أنه قَطع نباشاً. وعن عائشة رضي اللّه عنها أنها قالت: سارق أمواتنا كسارق أحيائنا. وعن ابن مسعود أنه كتب إلى عمر رضي اللّه عنهما في النباش فكُتب إليه أن اقْطَعه. والمعنى فيه أنه سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله فيقطع كما لو سَرق لباس الحي وكما لو سَرق الشاة من الحَظيرة وهذا لأن الكفن مالٌ كامل لأن صفة المالية لا تتغير بأن ألبس ميتاً لأنه بعد صالح لإقامة المصالح والقبر حرز مثله لأنه لا يحرز بأحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا إحراز الأكفان بالقبور فكان حرزاً متعيناً له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدراهم. ولا يلزم عليه أنه لو سرق من القبر شيئاً آخر وضع معه أو كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لأن القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لأن الناس ما اعتادوا حفظ سائر الأشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز للثياب والأمتعة كذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع في القبر.

ألا ترى أن الأب والوصي لو كفنا الصبي أو عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المسنون لا يعد تضييعاً ولا يضمنان شيئاً لأن ذلك إحراز منهما لماله ولو كفَّناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لأنه تضييع. ولأبي حنيفة ومحمد رَحمهما اللّه أن هذا الفعل ناقص في كونه سَرقة والملك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص أو معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عُرف أن شرط السرقة أن يكون المأخوذ مالاً مملوكاً محرزاً وإن الكمال فيها شرط كيلا تبقى شبهة العدم فمجموعها أولى.

لكنه انقطع حفظه بعارِض. والنباش هو الآخذ الذي يعارض عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وهذا من الأول بمنزلة التبع من المتبوع وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القُصور والهَوان والتَّعْدِية بمثْله في الحدُود خاصَّة باطل. وأما

أما بيان قصور الفعل ونقصانه فمن وجهين على ما ذكر الشيخ في الكتاب: أحدهما أن النباش ليس بسارق على الإطلاق لأن السرقة اسْم لأخذ المال على وجه المسارقة أي الإخفاء عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انْقطَع حفظه باعْتراض نَوع أو غيبة بحيث يخاف هجومه عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال: فلان يُسارق النظر إليه إذا اغتنم غَفْلته واحتال لينظر إليه والنباش يُسارق عَيْن مَنْ عَسى يَهجُم عَليه ممَّن ليس بحافظ للكَفَن ولا قاصد إلى حفظه من المارَّة لئلا يطَّلعوا على جنايته لأنه يرتَكِبُ مُنكراً كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله والسَّرقة أخذٌ على سَبيل المسارقة ليتمكن من أخذ ما أحرز عن الأيدي لا ليتمكن من فاحشة ترد شرعاً فكان النباش سارقاً صُورةً لا معنًى. كالميت إنسان صورة لا معنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نَبش وما سَرق فكان بمنزلة التَبع من المتْبُوع لكون الأوّل أقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق. والثاني أن هذا الاسم وهو السّرقة تدل على خطر المأخوذ أي على أنه ذو قدر ومنزلة فإن السرقة قطعة من الحَرير قال عليه السلام لبعض نسائه: «أُريت صُورتك في سَرَقة من حَرير» [1] أي في قطعة من حرير جيدة بيضاء. كذا فسره أبو عبيد. ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج عن كونه تافهاً حقيراً وإن اختلفوا في مقداره وهذا الذي دل عليه اسم النباش وهو النبش في غاية القصور والهوان لأن نبش التراب وأخذ الكفن من الأموات من أرذل الأفعال وأردأ الخصال بشهادَة العرف والطبع السليم.

(**والتَّعدية بمثله**) أي تعدية الحكم في مثل ما ذكرنا وهو ما إذا كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الأصل باطل لا سيما في الحدود فإنها تدرأ بالشبهات، فكيف يُحتال في إثباتها بما لا يجوز إثبات الحكم بمثله؟ وتبين بما ذكرنا أن اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في فعله وهَوَان بخلاف الطرار فإن اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل في جنايته وحذَاقةٍ في فِعله أي مهارة لأنه يسارق الأعين التي ترصدت للحفظ مع

---

(١) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة حديث رقم ٢٤٣٨، والترمذي في المناقب حديث رقم ٣٨٨٠، والإمام أحمد ٦/٤١ و ١٢٢.

الطرار فقد اختص به لفَضْل في جنايته وحِذْق في فعله لأن الطراسم لقَطْع الشيء عن اليقظان بضَرْب فترةٍ وغفلةٍ تعتريه وهذه المسارقة في غاية الكمال وتَعْدية الحدُود في مِثْله في نهاية الصحة والاستقامة. وقد سبق بيان أحكام سائر الأقسام في هذا الفصل.

الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الأعين حال نَوْم المالك وغيبته فكان أتمّ سرقة وأكمل حيلة فيكون داخلاً تحت اسم السارق بالطريق الأَوْلى. إلا انه خفى مراداً بالآية تعارض وهو زيادة حيلة من قِبَل الطرّار لا لِمعنى في الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في «شرح التقويم».

وقوله: (وتَعدية الحُدُود في مِثْله) أي في مثل ما ذكرنا وهو ما إذا كان المعنى الموجب في الفرع أكمل وأتمّ نوع تسامح لأن هذا من قَبيل دلالة النص والتعدية تُستعمل في القياس إلا انه سماها تعدية لشبه دَلالة النص بالقياس وإخراجاً للكلام على مقابلة كلام الخصم. وأما بيان ما ذكرنا من نقصان المِلْك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه إنما يملك ما فضل عن حاجة المَيْت الا ترى أن القَدر المشغول بالدَّين لا يصير مملوكاً له لحاجة الميت فالكفن أوْلى لانه مقدَّم على الدين. ولا للمَيْت حقيقة لأن الموت يُنافي المالكية لأنها عِبارة عن القدرة والاستيلاء وأدنى درجاتها الحياة وقد زالت.

وأما نقصان المالية فلأنها عبارة عن التمول والادّخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يَفوت في الكفن فإنه مع الميت يوضع في القبر للبلى ولهذا يُوضع في أقرب الأماكن من البلى وإليه أشار الصدّيق رضي الله عنه بقوله: اغسلوا ثَوبَي هذين وكفنوني فيهما فإنهما للمُهل والصَّدِيد والحيّ أحوج إلى الجديد. فكانت مالية الكفن وقد سلم للتلف دون مالية ما يتسارع إليه الفَساد. وأما النقصان في الحِرْز فلأنه لا يخلو إما أن يجعل القبر حرزاً بنفسه أو بالميت والقَبر ليس بحِرْز بنفسه لانه دفن فيه ثوب آخر من جِنْس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرز الشيء كان حرزاً لجِنْسه لا محالة لأن معنى الصيانة لا يختلف من جنس واحد كحظيرة الغَنم. ولا يصير حِرزاً بالميت لانه جماد لا يُحرز نفسه فكيف يحرز غيره وإنما يحفر القَبْر حرزاً للميت عن السباع وإخفاء له عن الأعين لا إحرازاً للكفن. ولا يقال فإذا لم يكن إحرازاً كان التكفين تضييعاً. لأنا نقول ليس كذلك فإنه مصروف إلى حاجة الميت وصرف الشيء إلى الحاجة لا يكون تضييعاً ولا إحرازاً كتناول الطعام وإلقاء البذر في الأرض.

(فإن قيل) يجوز ان لا يكون حرزاً عند الانفراد ويصير حرزاً عند الاجتماع

. . . .

- -

كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزاً.

(قلنا) نعم إذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لإضافة الحكم إليه كما في الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الأمتعة لصيروتها بيتاً صالحاً للحفظ فأما الاجتماع هاهنا فلا يصير هذا المكان موضعاً لحفظ الثياب والأمتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى الكفن من الثياب. ولو صار حرزاً للكفن بعد الاجتماع لصار حرزاً لجنسه من الثياب وأما ما رُوي انه عليه السلام قَطع نباشاً فمعارض بما روي عنه عليه السلام انه قال: «لا قطع في المختفي» وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسَّر أبو عبيد. وفي الصحاح اخْتَفيتَ الشيء استخرجتَه والمختفي النبّاش لأنه يستخرج الأكفان فيحمل على السياسية. وكذا حديث عُمر رضي اللّه عنه فإن للإمام ذلك الا ترى ان ابا بكر رضي اللّه عنه قَطع أيدي نسوة اظْهَرن الشماتة بوَفاة رسول اللّه ﷺ وضَرَبن الدفوف وكان ذلك سياسةً لا حداً. وأما حديث عائشة رضي اللّه عنها فمحمول على التشبيه في استحقاق الاسم لأن كاف التشبيه لا يُوجب التعميم وروى محمد في الأصل ان نباشاً اخذ في زمن مروان بن الحكم فشاور من بَقي من الصحابة رضي اللّه عنهم فاجمعوا ان لا قطع عَليه. وعن ابن عباس رضي اللّه عنهما انه كان لا يَرى القطع على النَّباش واللّه أعلم.

باب أحكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية

قال: حُكم الحقيقة وُجود ما وُضِعَ له أمراً كان أو نهياً خاصاً أو عاماً وحكم المجاز وجود ما استُعير له خاصاً كان أو عاماً وطريق معرفة الحقيقة التَّوقيف والسماع بمنزلة النصوص وطريقة معرفة المجاز التأمُّل في مواضع الحقائق وأما في الحكم فهما سواء إلا عند التعارض فإن الحقيقة أوْلى منه ومن

باب أحكام الحقيقة والمجاز

قال الشيخ الإمام الزاهد رحمه الله: حُكم الحقيقة وجود ما وُضع له أي ثبوت ما وضع اللفظ أمراً كان أو نهياً خاصاً كان أو عاماً. كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ارْكَعُواْ وَاسْجُدُواْ﴾ [الحج:٧٧]، وقوله جل ذكره: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ﴾ [الأنعام :١٥١] و [الإسراء:٣٣]، فإن كل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهى عنه عام في المأمور والمنهى وهذا بلا خلاف.

وحُكم المجاز وجود ما استعير له أي ثبوت ما استعير اللفظ له خاصاً كان أو عاماً عند عامة العلماء كقوله تعالى: ﴿أَو جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الغَائِطِ﴾ [النساء:٤٣] و [المائدة:٦]، ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعصِرُ خَمراً﴾ [يوسف:٣٦]، وقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصَّاع بالصاعَيْن» وفيه خلاف بعض أصحاب الشافعي وسنبينه. وطريق معرفة الحقيقة التوقيف أي التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعني لا يوقف عليها إلا بالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص في الشرع فإنها لا تثبت حججاً إلا بعد السماع من صاحب الشرع والنقل عنه. وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ليمتاز الوَصْف الخاص المشهور من غير امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لأن المجاز لا يصح بكل وصف. وحاصله أن جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه أهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين

أصحاب الشافعي من قال: لا عُموم للمَجاز وبيان ذلك أن النبي عليه السلام قال: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» فاحتج الشافعي رحمه الله بعُمومه وأبى أن يعارضه حديث ابن عمر: في النهي عن بيع الدِّرهم بالدِّرهمين

محل الحقيقة والمجاز بوجه وقد مر من قبل (**أما في الحكم**) اي في إثبات الحكم وإيجاب العمل فالحقيقة والمجاز سواء. إلا عند التعارض يعني إذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملاً في موضوعه وَجهة كونه مستعمَلاً في غير موضوعه كان حمله على الحقيقة أوْلى لأن الحقيقة أصل والمجاز عارض. ويجوز أن يكون معناه إذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة أوْلى من المجاز وراجحة عليه. ورايت في بعض نُسخ أصول الفقه أن الحقيقة تُرجح على المجاز لعدَم افتقارها إلى القرينة المُخلّة بالتفاهم لخفائها وعَدَم الاطلاع عليها ولكني ما ظفرت به في شيء من كتب اصحابنا صريحاً فكان حمل كلام الشيخ على المعنى الأول أولى لتايده بما ذكر القاضي الإمام في «التقويم». أن المجاز أحد نوع الكلام وله من الأنواع العموم والأحكام ما للحقيقة لأنه مستعمل بمنزلتها إلا أن المطلق من الكلام لحقيقته حتى يَقوم الدليل على مجازه لأن معنى الحقيقة أصل والثاني طارئ عليه فلا يثبت إلا بدليله.

قوله: (**فاحتج الشافعي بعُمومه وأبى أن يعارضه**) إلى آخره. بيانه ان قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»[1] يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلاً كان أو كثيراً مساوياً كان أو غير مُساوٍ لأن الطعام معرف باللام فيقتضي الاستغراق، إلا أن الاستثناء عارضه في الكثير لأن المراد من قوله: سَواء بسَواء المساواة في الكَيل بالإجماع فبقي ما وراءه داخلاً تحت العموم فيحرُم بيع حِفْنة بحفْنة وبحفنتين وتفاحة بتفاحة وبتفاحتين وبإشارته يقتضي كونه الطعم عِلة لأن الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجلِدُوا﴾ [النور:٢]، على ما عرف والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم وهو الأكل فكان الطعم هو العلّة. وإذا ثبت كونه علة وقد انعقد الإجماع على ان العلّة ليسَت إلا احد أوصاف النصّ لم يبقَ الكيل عِلة ضرورة فلا يحرم بيع الغَير المطعوم كالجصّ والنوّرة متفاضلاً لعدَم العلة الموجبة للحرمة وهي الطَعْم. وحديث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تبيعوا الدِّرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فإني أخشى عليكم

---

(١) أخرجه مسلم في المساقاة حديث رقم ١٥٩٢، والإمام أحمد في المسند،٦/ ٤٠٠.

والصّاع بالصّاعين لأن الصاع مجاز عما يحويه ولا عموم له فإذا ثبت المطعوم به مراداً سقط غيره قال: لأن الحقيقة أصل الكلام والمجاز ضروريّ يصار إليه توسعة ولا عُموم لما ثَبت ضرورة تكلم البَشر. والصحيح ما قلنا لأن المجاز أحد نوعي الكلام، فكان مِثل صاحبه. لأن عُموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة

الرماء» [1] وفي بعض الروايات الرماء يعني الربا إذا الرماء الزيادة والربا وأرمى الشيء إرماء أي زاد وأرمى فلان أي أربى يدل بعبارته وعمومه أن الربا يجري في غير المطعوم كالجصّ والنورة لأن الصاع محلى بلام التعريف فاستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلاً. وبإشارته يدل على أن الكيل هذا لعلة لأنه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصّاعين. أو ولا مَكيل بمكيلين فيقتضي جواز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الأول. فهذا هو معنى المعارضة. إلا أن الخصم قال: هذا النص مجاز عبارة عما يحله ويجاوره بطريق إطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُم عِندَ كُلِّ مَسجِدٍ﴾ [الأعراف:٣١]، أي صلاة فلا يمكن القول بعمومه لأن العموم لا يجزئ إلا في الحقائق . وقد أريد المطعوم منه بالإجماع فلم يبق غيره مراداً وصار كأنه قيل ولا المطعوم المقدّر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعوم متفاضلاً ولا على كون المكيل علة وصار موافقاً للأول.

وشبهة الخصم أن الأصل في الكلام هو الحقيقة لأن الألفاظ وضعت دلالات على المعاني للإفادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الأصل أن لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأدية ذلك إلى الإخلال بالفهم إلا أنهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرُّخَص الشرعية في الأحكام فإنها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة يرتفع بدون إثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار إليه من غير ضرورة. وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لأن الضرورة ترتفع بدونه فكذا هنا عندي. ولكنا نقول المجاز أحد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص إلى آخر ما ذكر الشيخ في الكتاب. وفي قوله: أحد نوعي

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢/١٠٩.

بل لدلالة زائدة على ذلك. ألا ترى أن رجلاً اسم خاص فإذا زدت عليه لام التعريف من غير مَعهود ذكرته انصرف إلى تعريف الجنْس فصار عاماً بهَذه الدلالة؟ فالصاع نكرة زِيدَ عليها لام التعريف وليس في ذلك مَعْهود ينصرف إليه فانصرف إلى جنْس ما أريد به ولو أريد به عينه لصار عاماً فإذا أريد به ما يحله

الكلام إشارة إلى أن المجاز ليس بضروريّ بل هو احد قسمي الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يُسمى هذا ضرورياً.

قوله: (**لأن عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة**) إذ لو كان كذلك ينبغي ان لا يوجد حقيقة إلا وأن تكون عامة والأمر بخلافه بل لدليل زائد التحقق به مثل الواو والنون او الألف والتاء في قوله مُسلمون ومسلمات أو الألف واللام فيما لا مَعْهود فيه أو غير ذلك مما تقدم ذكره في باب الفاظ العموم فإذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه إذا كان المحل قابلاً له كما في الحقيقة.

(**فإن قيل**): سلّمنا أن العموم في الحقيقة ليس لمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز أن يكون لذلك وللدليل الذي التحق به فيثبت العموم بالمجموع ولم يوجد بالمجموع في المجاز فلا يصح القول بعمومه.

(**قلنا**): لا بد في مثل ذلك أن يكون لكل واحد من المعنيين نوع تاثير في إثبات ذلك الحكم ليصح إضافته إليهما وقد وجدنا التاثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لا لكونه حقيقة فلا يصح إضافته إليهما بل يجب إضافته إلى ذلك الدليل المؤثر. وذلك انا قد وَجدنا الواو والنون ولام التعريف في اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك إذ هي موجودة في مسلم وضارب ورجل ولا تدل على العموم بوجه فعرفنا أن لا تاثير لها فاضفنا ثبوت العموم إلى الدليل المؤثر إلى كونه حقيقة. ولكن لهم ان يقولوا: إنما اطّرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لأنها لا تنفك عن صيغة تلحق بها فتدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فأما الحقيقة فقد انْفصلت عن دليل العموم فيما ذُكر من النَظائر فلا يثبت العموم بها وحدها لأن الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فإذاً لا بد من إقامة الدليل على انتفاء كَوْن الحقيقة مؤثراً في العموم.

قوله: (**والصاع نكرة**) اي لفظ الصاع في قوله عليه السلام: «ولا الصاع بالصّاعين» قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعني لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها لام التعريف وليس ثَمَّ معهود فانصرف إلى الجنس فاوجب التعميم. وفي ضم

ويجاورُه مجازاً كان كذلك لوُجود دلالته ألا ترى أنه استُعير له ذلك بعينه ليَعْمل في ذلك عَمله في موضعه كالثوب يلبسُه المُسْتعير كان أثره في دفع الحر والبرد

قوله ويجاوره إلى ما يحله إشارة إلى المعنى المجوز للمجاز أي جواز إرادة ما يحله باعتبار المجاورة. ألا ترى أنه استعير ذلك بعينه الضمير في أنه للشأن أي أن الشان استعارة ذلك اللفظ الذي صار عاماً بدليل وهو الصّاع مثلاً فيما نحن فيه. ليعمل في ذلك أي فيما استعير له وهو ما يحله ويجاورُه. (عمله) كعمله في محله وهو موضوعه الأصلي ولما كان عمله في محله إبات العموم كان كذلك فيما استعير له أيضاً لوجود دلالته وهي لام التعريف.

قوله: (إلا أنهما يتفاوتان) جواب عما ذكرنا أن الحقيقة تترجح عند التعارض. أي هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يَفترقان في اللزوم والبقاء فإن الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصحّ نَفيها عن موضوعها. والمجاز ليس بلازم باقٍ حتى صحّ نفيه كالثوب الملبوس لا يُسترد إذا كان مملوكاً ويسترد إذا كان عارية. ولهذا تترجح الحقيقة عند التعارض لأنها الزم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الإطلاق ما هي موضوعة له في الأصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية. كذا قال شمس الأئمة رحمه الله. وهذا الترجح لا يدل على كون المجاز ضرورياً كترجح المُحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضرورياً وعلى انتفاء العموم عنه.

قوله: (والمجاز طَريق مُطلق) أي: طريق جاز سلوكه من غير ضرورة فإنا نجد الفصيح من أهل اللغة القادر على التعبير عَنْ مقصوده بالحقيقة يَعْدِل إلى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة ولا لضَرورة. وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق فتبيّن بهذا أن قولهم هو ضَروري فاسد. والدليل عليه أن القرآن في أعلى رتب الفصاحة وأرفع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عُدّ من غريب بدائعه وعجيب بلاغته قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، وإن لم يكن للذل جناح. وقوله: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: ٩٤]، أي أظهره غاية الإظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو في الأصل لِصَدْع الزُّجاج. وقوله عز اسمه: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾ [هود: ٤٤]، وقوله جل ذكره: ﴿تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ [البقرة: ٢٥]. وقد جاءت في مواضع كثيرة من التنزيل. والجري للماء لا للأنهار. وقوله علَت كلمته: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، وغير ذلك مما لا يُعد ولا يُحصى.

(والله تعالى عليٌّ) أي منزه عن العجز والضرورات فثبت أنه ليس بضَروري.

مثل عَمله إذا لبس بحق الملك إلا أنهما يتفاوتان لُزوماً وبقاء. والمجاز طريق مُطلق لا ضروريّ حتى كَثُر في كتاب اللّه تعالى وهو أفصح اللغات واللّه سبحانه

ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلاً مع انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك.

لأنا نقول الضرورة في المقتضى راجعة إلى الكلام والسامع فإنه إنما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعاً لئلا يؤدي إلى الإخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثُبتت كانت راجعة إلى المتكلّم لأن ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذُكر المجاز في أقسام استعمال النظم الذي هو راجع إلى المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع وإذا كان كذلك جاز أن يوجد المقتضى في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضرورياً. وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح. لأن العُموم العوارض الألفاظ على ما مَرّ والمجاز ملفوظ فإذا وجد دليل العموم فيه أمكن القول بعُمومه فأما المقتضى فغير مَلفوظ لا تحقيقاً ولا تقديراً بل هو ثابت شرعاً فلا يُتصوُر فيه العُموم بخلاف المحْذُوف فإنه ملفوظ تقديراً فأمكن القول بعُمومه عند وُجود دَليله. قال ابو اليسر: المقتضى إذا كانَ ثابتاً لغةً يوجب العُموم فأما إذا كان ثابتاً شرعاً فلا لأنه صِيرَ إليه للضرورة فيتقدر بقدرها. وفي قوله حتى كَثُر ذلك في كتاب اللّه تعالى إشارة إلى رد قول من أنكر وُقوع المجاز في القُرآن من الرّافضة واهل الظاهر منهم دَاوُد االأصفهاني وابو بكر الأصبهاني[1] وأتباعهما متمسكين بأن المجاز كذب بدليل انه يَصدُق نافيه وإذا كان صدقاً كان إثباته كذباً ضرورة وإذا كان كذباً يمتنع ذلك في كلام اللّه تعالى. وبما ذكرنا ان المجاز هو استعارة الكلمة لغير ما وضعت وهذا لا يكون إلا من ذي الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة. وبأن المجاز لو كان واقعاً في القرآن لصحّ وصفه تعالى بكونه متجوزاً لصدُور التكلم بالمجاز والأمر بخلافه.

وكل ذلك فاسد لأن المجاز مَوْجود في القرآن بحيث لا وجه إلى إنكاره ونظائره أكثر من أن يحصى. وقولهم: المجاز كذب فيمتنع وقوعه في كلامه تعالى وَهْمٌ منهم لأن كذبه إنما يلزم لو كان النفي والإثبات للحقيقة كقولنا هو أسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما حينئذ وأما إذا كان احدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو أسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفى كذب الإثبات لأنهما لا يتنافيان. وإنما

---

(١) هو أبو بكر محمد بن داود الظاهري تولى رئاسة المذهب الظاهري وكان اديباً. توفي ٢٩٧ هـ، انظر معجم المؤلفين ٩/٢٩٦.

وتعالى علي عن العَجْز والضَرْورات ومن حكم الحقيقة انه لا تَسْقُط عن المسمى بحال وإذا استعير لغيره احتمل السقوط يقال للوالد أب ولا يُنفى عنه بحال ويقال للجَدّ أب مجازاً ويصح أن ينفى عنه لما بينا أن الحقيقة وَضْع

لم يصح وصفه تعالى بكونه متجوِّزاً لأن مثل هذا الإطلاق يتوقف على الإذن لأن أسماء اللّه تعالى توقيفية. وذكر عبد القاهرالبغدادي في أصوله بعد ذكر قَول هذه الطائفة وذكْر شُبهتهم: «ثم افترَق هؤلاء في كلمات من القرآن طريقها المجاز فمنهم من تأول بعضَها علي الحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، وقوله: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف:٧٧]، أنه مَحْمُول على الحقيقة لأنه تعالى قادر على إنطاق الأرض لأنبيائه وعلى خلق الإرادة في الجدار. ومنهم من شَكّ في كون المجازات التي في القرآن أنها منه، وقال لعلّها من الجنس الذي غير منه. ويدل عليه ما ذهب إليه الإمامية من الرافضة في دعواها أن الصحابة غيَّرت نظم القرآن وزادَت فيه ما لَيسَ منه ونَقصت منه ما كان فيه من إمامة علي وأولاده، وزَعموا أيضاً أن ما فيه من مجازات فهو من زيادات المبدِّلين». ثم قال في آخر هذه المسألة: وأما الذين أنكروا وُجود المجاز في القرآن وزَعموا أنه لو كان فيه مجاز لكان كذبا فإنه يلزمهم أن يكون قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحنُ نَزَّلنَا الذِّكرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:٩]، كَذباً لأن إنا ونَحْنُ للجماعة دُون الواحد في أصل الوضع. وإن قالوا صحّ ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي أنكروه. وأيضاً فإن مُنكر المجاز في القرآن لا يَخْلو منْ أن يقول: المعدوم شَيء كما قالت القدرية أو يقول ليس بشيء كما قال غيرهم وعلى الأول يلزمه أن يكون قوله تعالى: ﴿وَقَد خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَم تَكُ شَيئاً﴾ [مريم:٩]، مجازاً وعلى الثاني يلزم أن يكون قوله عز اسمه: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج:١].

وأما الرافضة المدَّعية أن المجازات كلها مما غيَّرتها الصحابة فلا كلام معهم في هذه المسألة لأنهم في حيرة من أحكام الشرع وفي تيه إلى أن يظهر إمامهم الذي ينتظرونه ومن لا يَثق بشيءٍ من القرآن فلا يُناظرَ في صفات كلمات القرآن ولا في أحكام القرآن.

قوله: (ومن حكم الحقيقة أنه) اي أن لفظ الحقيقة. **(لا يسقط عن المسمى بحال)** اي يصح إطلاقه على موضوعه ابداً ولا يصح نفيه عنه بحال فإذا أطلق كان مُسمَّاه أولى به من غيره **(إلا إذا كان مهجوراً)** الاستناد متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني إذا كان المسمى مهجوراً اي ترك الناس العمل به وإرادته عن هذا اللفظ فحينئذٍ يجوز أن يسقط عنه لفظه الموضوع له لا يتناوله عند الإطلاق سواء كان الهجران بالعادة أو بالتعذر بل يتعين المجاز **(ويصير ذلك)** اي كونه مهجوراً. دليل الاستثناء اي نازلاً منزلته فيصير

مُستعار فكانا كالملك والعارية إلا أن يكون مهجوراً فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فيمن حَلَف لا يسكن الدار فانتَقل من ساعته وكَمن حلف لا يقتل وقد كان جَرح، ولا يُطلق وقد كان حَلَف كمن حلف لا يَأكل من الدقيق لا يَحنث

المسمى المهجور مستثنى تقديراً من جملة محتملات اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف إلى آخر العمر لأن المصدر الذي دل عليه قوله لا يسكن نكرة وقعت في موضع النفي فيعم جميع ما يتصور من السكنى في العمر فكان القياس ان يحنث وإن أخذ في النقلة من ساعته كما قال زفر رحمه الله لوُجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وإن قلّ لفَوات شرط البر به وهو استِغراق العَدم جميع العُمر كما لو دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال. إلا انه لا يحنث عندنا استحساناً لأن ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مهجوراً في مثل هذا الكلام بدلالة انّ مقصود الحالف منع نفسه عما في وسعه من السكنى إذ اليمين تعقد للبر لا للحنث ولا يتصور المنع ومحافظة البر إلا بإخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيقاً لمقصوده وصار كأنه قال: لا أسكن هذه الدار إلا زَمان الانتقال.

قوله: (وكمن حلف لا يقتل فلاناً وقد كان جَرحه قبل ذلك) فمات المجروح بعد يمينه من ذلك الجُرْح لا يَحنث وإن وجد الانزهاق الذي به يصير الجرح السابق قتلاً بعد اليمين لما ذكرنا أن مقصود الحالف منع النفس عما في وسعه من القتل في المستقبل فصار هذا الموت باعتبار أنه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مهجوراً وقس عليه مسالة الطلاق. وكمن حلف لا ياكل من هذا الدقيق فأكل من عينه قال بعض مشايخنا يحنث لأن عينه مأكول فيدخل تحت اليمين كأكل الخبز والأصح أنه لا يحنث لأن أكل عين الدقيق مهجور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء وينصرف يمينه إلى ما يتخذ منه من الخُبْز ونحوه كذا ذكر شمس الأئمة في «أصول الفقه» و«المبسوط».

وذكر في «شرح الجامع الصغير» والأصح عندي انه يحنث لأن الدقيق يتاتى اكل عينه وما هو المقصود بالأكل يحصل بأكل عينه وقد تقلى فيؤكل ايضاً فإذا كان حقيقة لفظه متعارفاً أيضاً من وجه **(قلنا)** يحنَث به.

وفي المبسوط: ولو نَوى أكل الدقيق بعينه لم يحنث بأكل الخبز لأنه نَوى حقيقة كلامه. وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الإمام فَخر الدين رحمه الله فإن عنى اكل الدقيق صحّت نيتُه فيما فيه تغليظ حتى يحنَث بأكل الدقيق ولا يُصدق في صرف اليمين عن الخبز لأنه خلاف الظاهر. وكما إذا حلف لا ياكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحنث

بالأكل من عينه عند بعض مشايخنا. وإذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فأكل من عين الشجر لم يَحنث أيضاً ومن أحكام الحقيقة والمجاز

يعني في شجر لا يؤكل عينه عادة لأن أكل عَين الشجر لما كان مهجوراً للتعذُّر انصَرفت يمينه إلى المجاز وهو أكل ثمره إن كان له ثمر أو ثمنه إن لم يكن.

قوله: (استحالة اجتماعهما مُرادين بلفظٍ واحد) اختلف الأصوليون في جواز إطلاق اللفظ الواحد على مَدْلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذَهب أصحابنا وعامة أهل الأدب والمحققون من أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى امتناعه. وذهَب الشافعي وعامة أصحابه وعامة أهل الحديث وأبو عَلي الجبائي وعبد الجبّار بن أحمد من المتكلمين إلى جوازه. مُسْتروحين في ذلك إلى انه لا مانع من إرادة المعنيين جميعاً فإن الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدُها مُريدة للمعنيين المتفقين جميعاً ونعلم ذلك من انفسنا قطعاً فَمن ادَّعى استحالته فقد جَحد الضرورة وعاند المعقول. الا ترى أن الواحد منّا قد يجد في نفسه إذا قال لغيره: لا تنكح ما نكح أبوك أو قال: توضأ منْ لمس المرأة إرادة العقد والوطء وإرادة المسّ باليَد والوَطء حتى لو صرَّح به وقال: تنكح ما نكح أبوك وَطْءاً ولا عقداً وتوضأ من اللمس مُساوٍ وطئاً صحَّ من غير استحالة فكذا يجوز أن يحمل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَانَكَحَ آبَاؤُكُم﴾ [النساء:٢٢]، على الوطء والعقد وقوله جلا جلاله ﴿أَو لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء:٤٣] و[المائدة ٦]، على الوَطْء والمس باليد من غير استحالة. ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل أن يقول: أو لمستم النساء إلا أن يكون المس باليد وإلا أن يكون بالوطء وإذا صَحّ الاستثناء صحّت إرادة الجميع أيضاً عند عَدمه. قالوا وقد حُكي عن سيبويه أنه قال: يجوز أن يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغَير والخبر عن حاله مثل أن يقول لغيره: له الوَيْل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له وهذان مَعنيان مختلفان.

قالوا وهذا بخلاف ما إذا أريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما إذا أريد بالأمر الوجوب والندب أو الإباحة أو التهديد أو أريد بالمشركين الكل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحيته لكل واحد لأن العمل بهما مستحيل لأن كون الفعل واجباً يَأْثم بتركه يُضاد كونه ندباً أو مباحاً لا نأثَم بتركه فيستحيل الجمع بينهما. وكذا إرادة الكل يضاد إرادة البَعض فأما إرادة وجوب الطُهر من المس باليد فلا يضادّ إرادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوَجب القول بجواز إرادتهما.

ولمن ذهب إلى امتناعه وجهان، أحدهما: أن القول بجواز إرادتهما يؤدي إلى

استحالة..

المحال فيكون فاسداً. وبيان الاستحالة من وجوه: احدها ما أشار الشيخ إليه في الكتاب أن الحقيقة ما يكون مستقراً في موضوعه مستعملاً فيه والمجاز ما يكون متجاوزاً عن مَوضوعه مستعملاً في غيره والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقراً في موضعه ومتجاوزاً عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين.

وثانيها أنه لو صح الإطلاق عليهما يكون المستعمل مُريداً لما وُضعت له الكلمة أولاً لاستعمالها فيه غير مُريد له أيضاً للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مُراداً وغير مراد وهو جَمع بين النقيضين. والاستِحالة في الوجه الأول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى.

وثالثها أن استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب إضمار كاف التشبيه لما عرف واستعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الإضمار وعدمه تناف.

ورابعها المجاز لا يعقل من الخطاب إلا بقرينة وتقييد والحقيقة تفهم بالإطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل أن يكون الخطاب الواحد جامعاً بين الأمرين فيكون مُطلقاً ومُقيداً في حالة واحدة.

ولكن الفريق الأول اعترضوا على هذه الأوجه فقالوا على الوجه الأول: لا نُسلم ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاوز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صَوْت وحَرْف يتلاشى كما وُجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمل أي تلفظ به وأريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا.

وعلى الوجه الثاني: أنا لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما وُضعت الكلمة له أولاً بل الأزم كونه مريداً لما وضعت له أولاً وثانياً وهو المجموع ولا يلزم من إرادتهما معاً ان لا يكون الأول مراداً.

وعلى الوَجْه الثالث: أن الإنسان إذا قال رأيت الأسود واراد به أسداً ورِجالاً شجعاناً لا يمتنع أن يضمر كاف التشبيه في البعض دُون البعض.

وعلى الوجه الرابع: إن ما ذكرتم لا يَلْزمنا لأنا إنما يجوز ان يُحمل اللفظ على الحَقيقة والمجاز إذا تساويا في الاستعمال لكن إذا عري عن عرف الاستعمال لم يجز ان يُحمل على المجاز إلا أن يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على المجاز لا ينفي عن اللفظ إرادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والإرادة بهما جميعاً وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء وفي الجواب عنها كلام طويل.

اجتماعهما مُرادين بلفظ واحد لما قلنا أحدهما موضوع والآخر مُستعار منه فاستحال اجتماعهما كما استحال أن يكون الثوب على رجل لبسه ملكاً له

والوجه الثاني وهو اختيار أكثر المحققين أن إرادة المعنيين تَجوزُ عقلاً ولكن لا تجوز لغةً لأن أهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدَها وتجوَّزوا به في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معاً أصلاً ألا ترى أن الإنسان إذا قال رأيت حماراً لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعاً وإذا قال رأيت حمارين لا يفهم منه أنه رأى أربعة أشخاص بَهيمتين وبَليدين بوجه وإذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجاً عن لغتهم فلا تجوز.

(فإن قيل) صِحّة إطلاق اللفظ على مَفْهوميه الحقيقي والمجازي إنما يتوقف على اسْتعمالهم إذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فأما إذا جوزناه بطريق المجاز كما ذَهب إليه ابن الحاجب فلا يعد ما كان مبنياً على طريقة منقولة عنهم وهو إطلاق اسم الجزء على الكل.

(قلنا) نعم ولكن إذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لا نسلم ذلك لأن الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزئه عليه لا بد من أن يكون داخلاً تحت لفظ موضوع له ليثبت كليته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزئِه كإطلاق اسْم الوجه أو الرقبة على الذات فإن جميع أجزاء البدن لما كان داخلاً تحت اسم الذات أو الإنسان أو البدن أو النفس أو ما أشبهها جاز إطلاق اسم الجزء وهو الوجه أو الرقبة عليه وأنت لا تجد لفظاً يدل على الهيكل المخصوص والإنسان الشجاع بالوضع ليثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز إطلاق لفظ الأسد عليهما بطريق إطلاق اسم الجزء على الكل ولا جزئية ولا كلية. ولا يقال الكلية ثابتة من حيث أن دلالة اللفظ لا تعدو عن المعنى الحقيقي والمجازي فكانا كلاً من هذا الوجه. لأنا نقول: لا نسلم أن مثل هذه الكلية والجزئية من طرق المجاز فإنهم لم يعتبروه في شيء من استعمالاتهم فكانا بمنزلة وَصْف البخر والحمى في الأسد على أنه هو المتنازع فيه فلا بد من إقامة الدليل على أنه يصلح للمجاز. وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم. ولا تمسّك لهم فيما حكوه عَنْ سيبويه إذا لم ينقل عنه أنه يجوز أن يستعمل فيهما معاً بل معنى ما نُقل عنه أنه يجوز أن يراد به الدعاء ويجوز أن يراد به الخبر ونحن نقول به. وقوله استحالة اجتماعهما أي اجتماع مفهوميهما.

(مُرادين بلفظ واحد) قُيد بقوله مُوادين احترازاً عن جَواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما إذا استَأمَن على الأبناء والموالي. أو احترازاً عن جواز اجتماعهما في احتِمال اللفظ إياهما. لما قُلنا أن أحدهما أي أحد المفهومين **(موضوع)** أي موضوع له.

وعاريه معاً ولهذا قلنا فيمن أوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال أعتقوهم أن الثلث للذين أعتقهم وليس لموالي مُعتقيه شيء لأن معتقيه مواليه حقيقة بأن أنعم عليهم وصارَ ذلك كأولاده لإحيائهم بالإعتاق فاما موالي الموالي

(والآخر) أي المفهوم الآخر (مُستعاراً منه) أي له (فاستحال اجتماعهما) اي اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد في حالة واحدة لتاديه إلى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً في حالة واحدة. أو يقال لما قلنا إن احدهما اي احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع. والآخر المجاز مستعار منْه اي مما وضع له. فاستحال اجتماعهما اي اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد (على رَجُلٍ لبسه) اي في حالة استعماله ملْكاً له وعارية في حقه ايضاً. يعني الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص فكما انَّ في الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية في استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازاً في استعمال واحد.

ولا يقال إن أردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالته بنسبة شخصين فذلك ممنوع لأن الثوب المستعار في حالة استعمال المستعير مملوك ومُستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين. وإن أرَدْتم استحالته بنسبة شخص واحد فمسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لأن المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين بالاعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه. لأنا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعاً مُستحيل سواء كان بنسبة شَخْص أو بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معاً مستحيل سَواء كان بنسبة معنى واحد أو بنسبة معنيين. وكان الأحسن في التشبيه ان يُقال: كما استحال ان يلبس الثوب الواحد لإنسان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والآخر بطريقة العارية. إلا ان الشيخ اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر في الاستحالة وبيِّن استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى معنيين لتعرف الاستحالة بالنسبة إلى معنى واحد بطريق الدلالة وليكون إشارة إلى رَد قَوْل من زعم منْ مشايخنا العراقيين أن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد. ولكن ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا تثبتُ حرمة الجدات وبنات الأولاد بقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ ﴾ [النساء:٢٣]، مع ان اسم الأم والبنت للجدة وبنت الولد مجاز لأن ما ذكروا عين مذهب الخصوم. واما حرمة الجدات وبنات

فمواليه مجازاً لأنه لما أعتق الأولين فقد أثبت لهم مالكية الإعتاق فصار ذلك مُسبباً لإعتاقهم فنسبوا إليه بحكم السببية مجازاً وبالحقيقة ثابتة فلم يثت المجاز ألا ترى أن الاسم المشترك لا عُموم له مثل الموالي لا يعُم الأعلين والآسفلين

الأولاد ونحوها فثابتة بالإجماع أو بعين النص باعتبار أن الأم في اللغة الأصل والبنت الفرع فصار كأنه قيل حرمت عليكم أصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع. أو بدلالة النص وهي أن العمة والخالة لما حُرِّمتا مع بُعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة فالجدات والبنات لأن يحرمن مع قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئية والبعضية كان أوْلى.

ولا يقال الثوب المرهون إذا استعاره الرّاهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعاً في زمان واحد. لأنا نُسلم أن انتفاعه به بطريق العارية بل بأصل المِلْك الذي هو ثابت له إذ هو المطلق للانتفاع إلا أنه كان ممنوعاً عنه لتعلق حق المرتهن وقد أبطل حقه بالإعارة. والدليل عليه أنه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيء. وإطلاق العارية عليه مجاز لأن تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يُتصوّر إلا أنه لما كان للمرتهن أن يسترد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الإعارة فلذلك سُمي إعارة.

قوله: (فصارَ ذلك) أي الإنعام عليهم بالإعتاق، **(كولادهم لإحيائهم بالإعتاق)**. يعني أن المولى بالإعتاق صار سبباً لحياتهم كالأب صار سبباً لوُجود الولد. وهذا لأن الكفر في حكم الموت قال اللّه تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيتاً فَأَحيَينَاهُ﴾ [الأنعام:١٢٢]، أي كافراً فهديناه وقال: ﴿إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ المَوْتَى﴾ [النمل:٨٠]، والمعنى فيه أن الكافر لما لم ينتفع لحياته صار في حُكْم الأموات كما أنه إذا لم ينتفع بسَمْعه ونُطقه وبصره وعقله صار في حكم عَديم الحواس والعقل قال اللّه تعالى: ﴿صُمٌّ بُكمٌ عُميٌ فَهُم لاَ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:١٧١]، وإذا ثبت هذا قلنا إن الرّق أثر الكفر ولهذا لا يجوز ضَرب الرق على المسلم ابتداء فالمَوْلى بالإعتاق يصير مسبباً لحياته بإزالة ماهو أثر الموت فكان إعتاقه بمنزلة الإحياء كالولاد فيكون متعلق بمنزلة الولد ومعتق المعتق بمنزلة ولد الوالد فيكون إطلاق اسم المولى على الأول حقيقة وعلى الثاني مجازاً كما في الوَلْد وولد الولد فلا يدخل الثاني تحت الوصية.

قوله: (ألا ترى متصل) بقوله ملكاً وعارية وتوضيح لما ذكر من عدم جواز إرادة معنى الحقيقي والمعنى المجازي من لفظ واحد فقال الاسم المشترك لا عُموم له لما مر في أول الكتاب مِثل الموالي لا يَعُم المعتِقين والمعتَقين في مسالة الوصية ويبطل الوصية.

حتى إن الوصية للموالي وللموصي موال أعتقهم وموال أعتقوه باطلة. وهذه مَعانٍ يحتملها الاسم احتمالاً على السواء إلا أنها لما اختلف سَقط العموم فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان ودَلالة الاسم عليهما متفاوتة أوْلى أن لا يجتمعا.

ولهذا قُلْنا في غَيْر الخمر انه لا يَلْحق بالخمر في الحدّ لأن الحقيقة أُريدت

وفي رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف للمعتقين والنصف للمعتَقين وبه قال الشافعي. وفي رواية تَرجح الأعلى على الأسفل. وفي رواية على العَكْس. وهذه معان أي المعاني التي دلّ عليها الاسم المشترك. يحتملها الاسم احتمالاً على السواء لأن كل واحد منهما ثابت بالوَضْع. إلا أنها أي لكنها لما اختلف سقط العُموم لما عرف ان من شَرْط العام تساوي الأفراد الداخلة تحته في المعنى الذي دل عليه اللفظ. فالحقيقة والمجاز أي مفهوماهما. وهما مختلفان لأن الإنسان الشجاع مُخالف الاسد. ودلالة الاسم عليهما أي على مَفْهومي الحقيقة والمجاز مُتفاوتة للاحتياج في الدلالة على احدهما إلى القرينة دون الآخر. أوْلى ان لا يجتمعا لوُجود ذلك المانع الموجود في المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهي عدم التساوي في الدلالة. واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمختلِف على المختلف لأن كل من جوز الجمع غير أصحابنا العراقيين قال بالعُموم في المشترك بل استدلّ بجواز عموم المشترك على جواز التعميم هاهنا وقال: التعميم هاهنا أولى من التعميم في المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلي الحقيقة والمجاز ولما جاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم هنا مع وجود التعلق أولى بالجواز وإذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للإلزام على الخصم لكن لما تمهّد وتقرّر عند الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلائل قوية ذكرناها في أول هذا الكتاب لم يُبال بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا في غير موضع من كتبه.

قوله: **(ولهذا قلنا)** أي ولامتناع الجمع بين مَفْهومي الحقيقة والمجاز في لفظ واحد. قال الشافعي رحمه اللّه يجب الحدّ بشرب القليل من سائر الأشربة المسكرة وكثيره كما في الخمر واستدل بعض أصحابه على ذلك بعموم قوله عليه السلام:

«مَنْ شرِب الخمْر فاجلدُوه»[1] وقال سائر الأشربة يسمى خمراً باعتبار مُخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر. فقال الشيخ لا يصح إلحاق سائر الأشربة بالخمر

---

(١) أخرجه الترمذي في الحدود، باب رقم ١٥، والحاكم من المستدرك ٤ / ٣٧١.

بذلك النص فبطل المجاز ولهذا قلنا في قوله تعالى: ﴿أَو لَامَسْتُم النِّسَاءَ﴾ [النساء:٣٤]، أن المس باليد غير مُراد لأن المجاز مراد بالإجماع وهو الوطءُ حتى حَلّ للجُنب التيمُّم فبطل الحقيقة. ولهذا قِيل فيمن أوصى لأولاد فلان أو

بهذا الطريق لأن اسم الخمرْ للنيء من ماء العنَب إذا غَلى واشتدّ حقيقة ولسائر الأشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد تثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من أن يكون مراداً. ولا يقال قد ألحق سائر الأشربة بالخَمْر عند حُصول السُّكْر في إيجاب الحد فيجوز أن يلحق بها القليل أيضاً. لأنا نقول قد تثبت الحكم في الكثير بالإجماع وبقوله عليه السلام: «والسُّكْر مِنْ كل شراب»[1] لا بطريق الإلحاق.

قوله: (ولهذا) أي وللامتناع المذكور قُلنا في قوله تعالى: **﴿أَوْ لَامَسْتُم النِّسَاءَ﴾**، **(أن المَسَ باليد غير مُراد)** حتى لا يكون مس المرأة حدثاً خلافاً لما يقوله الشافعي وعامة أهل الحديث. قال فإن المنقول عن الشافعي أنه قال: أحمل آية اللمْس على المَس والوَطْء جميعاً كذا ذكره الغزالي. وهكذا رأيت في بعض كتب أصحاب الحديث أيضاً لأن المجاز وهو الوَطْء أريد منه بالإجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذِكْر له في كتاب الله تعالى إلا هاهنا فبطُل أن تكون الحقيقة مُرادة. ولهذا من حمل الآية على اللمس باليد لم يُجوِّز التيمم للجنب مِثل ابن مسعود رضي الله عنه ومن حَملها على الوطء جوّزه له مثل علي وابن عباس والحسن ومجاهد وقَتادة.

(فإن قيل) قد قُرِئت الآية بقراءتين لامَسْتُم ولمَسْتُم من الملامسة واللمس فتُحمل إحداهما على الوطء والأخرى على المسِّ باليد كما حملتم القرادتين في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢]، بالتشديد والتخفيف وقوله: ﴿وَأَرْجُلِكُم﴾ [البقرة: ٢٢٢]، بالنصب والجر على الحالين.

(قلنا) لا نزاع فيه وإنما النزاع في حمل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم. وإنما يجوز ما ذكرتم إذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد هاهنا فإنه روي أن النبي ﷺ كان يُقبِّل بعض نسائه ثم يخرج إلى الصلاة[2]. ولأن الصحابة والسلف رضي الله عنهم اختلفوا في تأويل الآيةَ على قولين: فبعضُهم قالوا المراد منها المسّ باليد ولم يجوِّزوا التيمم للجنب وبعضُهم المُراد هو الجِماع وجوَّزوا التيمم للجنب ولم يعلوا المسّ

---

(١) اخرجه النسائي في الأشربة، باب رقم ٤٨.

(٢) اخرجه أبو داود في الطهارة حديث رقم ١٧٩، والترمذي في الطهارة، حديث رقم٨٦، وابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٥٠٢ ، والإمام احمد في المسند ٦/ ٢١٠ .

لأبنائه وله بنون وبَنو بنين جميعاً أن الوصية لأبنائه دون بَني بنيه لما قلنا فإن قيل: قد قالوا فيمن حلف أن لا يَضع قَدمه في دار فُلان أنه يحنث إذا دخلها حافياً أو مُنْتعلاً وفيمن قال: عبدي حُرّ يوم يَقدم فلان أنه إن قدم ليلاً أو نهاراً

حدثاً فالقول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضاً عملاً بالقراءتين كان خارجاً عن أقوالهم وإجماعهم فيكون مردوداً كذا ذكر في «شرح التاويلات».

قوله: (ولهذا) أي ولامتناع الجمع قلنا فيمن أوْصى للأولاد فلان. ذكر في «المبسوط» ولو أوصى بثلثه لبني فلان، ولفلان ذلك أولاد فالثلث للذكور من ولده دون الإناث في قول أبي حنيفة الآخر وفي قوله الأول وهو قولهما إذا اختلط الذكور بالإناث فالثلُث بينهم وإن انْفَرد الإناث فلا شيء لهنَّ بالاتفاق. وإن كان له أولاد وأولاد ابن فعنْد أبي حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه دون بني ابنه لان الاسم لأولاد الصُّلب حقيقة ولبني الابن مجازاً بدليل انه يستقيم نَفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة. وفي قولهما الكل سواء لان عمرم المجاز يتناولهم فيُطلق البنين في العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسألة الحنطة والشرب من الفرات. ولو أوصى لولد فلان دخل فيه اولاده لصُلبه الذكور والإناث في حالتي الاختلاط والانفراد لان اسم الولد للجنس. وإن كان له ولد لصُلبه وأولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون أولاد ابنه. ذكر الخلاف في المسألة الأولى ولم يذكر في الثانية. فإن كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس الأئمة في «اصول الفقه» حيث قال: «قال ابو حنيفة فمن أوصى لبني فلان او لأولد فلان» فلا حاجة إلى الفرق. ولو كانت علي الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بني فلان قد استعمل في أولاد الصُلب وأولاد البنين استعمالاً شائعاً فأما لفظ الولد فلم يُستعمل في أولاد البَنين استعمال الأول. فتبين أن ما ذكر الشيخ مذهب أبي حنيفة دون مذهبهما.

قوله: (فإن قيل) إلى آخره لما فرع من تمهيد هذه القاعدة وإقامة الدليل عليها شرع في بيان ما يَرد نقضاً على هذا الأصل من المسائل والجواب عنها وهي عِدَّة مسائل.

إحداها مسألة وَضْع القدَم فإنه إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فدَلخا حافياً أو منتعلاً أو راكباً حَنث وفيه جَمع بين الحقيقة والمجاز لأن الدخول حافياً حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز. وهذا إذا لم يكن له نية فإن نَوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشياً فدخلها راكباً لم يحنث لانه نوى حقيقة كَلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مَهجورة كذا في «المبسوط» وذكر في «المحيط» إذا عنى به حقيقة وضع القَدم لا يَحنث بالدخول راكباً لأنه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانةً وقضاء. والثانية قوله عَبدي حُرّ يوم يقدم فلان من غير نية فقدم فلان ليلاً ونهاراً يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار

عتق عبده وفي «السِّيَر الكَبير» قال في حربي استَأْمن على نفسه وأنبائه أنه يدخل فيه البنون وبنو البنين، وفيمن حَلف لا يسكن دار فلان أنه يقع على الملك والإجارة والعارية جَميعاً قيل له وَضع القدم مجازٌ عن الدُّخول لأنه مُوجبة والدُّخول مطلق فوَجب العمل بإطلاق المجاز وعمومه وكذلك اليوم اسْم للوقت

حقيقة وللليل مجاز. فإن نَوى بياض النهار ويصدق ديانة وقضاء وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمهما اللّه أنه يصدق ديانةً لا قضاءً لأن اليوم مَتى ذكر مقروناً بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت بعُرف الاستعمال فكان بياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يُصدقه القاضي. وجه الظاهر أنه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة كالمجاز كما أن قوله لا يضع قدَمه في كذا يَنْصرف إلى الدُّخول بعُرف الاستعمال ويَصدق إذا نوى حقيقة وضع القدم في القضاء كذا ذكر الإمام خواهر زاده رحمه اللّه.

والثالثة: مسألة السِّيَر وهي ظاهرة.

والرابعة: ما إذا حَلف لا يدخل دار فلان ولم يُسمّ داراً بعينها ولم يَكُن له نية يَقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية والإضافة إلى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدَليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك فيكون فيه جمع بينهما. وعند الشافعي فإذا قال لا أدخل مسكن فلان فكذا الجواب. وإن قال بيت فلان أو دار فلان لا يحنث إلا في الملك لان سكني فلان حقيقة موجودة في المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار.

قوله: (قيل له وَضْع القدَم مجاز عن الدُّخول) أي عبارة عنه. ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر بصلة عن أو كلمة عن بمعنى في لأن حُروف الصلات تنوب بعضها عن بعض يَعني هو مجاز في هذا المعنى وهو الدخول. لانه موجبة أي الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه فاستُعير لحُكْمه. وإنما حملناه على الدخول لأن مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرَّد وضع القَدم فيصير باعتبار مقصوده كأنه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيُّده بالركوب والتنعل والحفاء فيحنث في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه راكباً أو حافياً. كما في إعتاق الرقبة يخرج عن العُهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة أو صغيرة أو كافرة أو مؤمنة. ألا ترى أنه لو وضع قدَميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه. كذا في «فتاوى قاضي خان»[1] لأنه لما صر مجازاً

---

(١) هو الحسن بن منصور بن محمد بن عبد العزيز الأوزجندي، والفرغاني، فخر الدين، أبو المفاخر، المعروف بقاضي خان. توفي سنة ٥٩٢ هـ، انظر الفوائد البهية ٦٤-٦٥.

ولبياض النهار ودلالة تعين أحد الوجهين أن يُنظر إلى ما دخل عليه فإن كان فعلاً يمتدّ كان النهار أوْلى به لأنه يصلح معياراً له وإذا كان لا يمتدّ كان الظرف أوْلى

عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد. **قوله: (بإطلاق المجاز وعُمومه بمنزلة الترادف)** وإنما جَمع الشيخ بَيْنهما لأن القاضي الإمام ذكر لفظة الإطلاق فقال يحنث بمطلق الدخول الذي هو مجازه وذكر غيره لفظة العموم فقال يحنَث بعموم المجاز فجمع الشيخ بينهما. والمطلق يشابه العام من حيث الشيوع حتى ظن انه عام.

قوله: (وكذلك اليوم) إلى آخره. إعلم ان لَفظ اليوم يطلق على بَياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقاً على مطلق الوقت بطَريق الحقيقة عن البَعض فيصير مُشتركاً وبطريق المجاز عند الأكثر وهو الصحيح لأن حمل الكلام على المجاز أولى من حمله على الإشتراك لان المجاز في الكلام أكثر فيُحمل على الاغلب. ولأنه لا يؤدي إلى إبهام المراد لان اللفظ إن خلا عن قرينة فالحقيقة مُتعيّنة وإنْ لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فإنه يؤدي إلى الاختلال في الكلام بعدم إفهام المراد. مثم لا شك في أنه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح أحد محتمليه بمطروفه. فإن كان مظروفه مما يمتدّ وهو ما يَصح فيه ضَرب المدة أي يصح تقديره بمُدَّة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فإنه يصح أن يقدر بزمان يقال لَبست هذا الثواب يوماً وركبت هذه الدابة يوماً وساكنته في دار واحدة شهراً يحمل على بياض النهار لانه يصح مقداراً له فكان الحمل عليه.

وإن كان مظروفه مما لا يمتد كالخُروج والدُّخول والقدوم إذ لا يصح تقدير هذا الأفعال بزمان يُحمل على مطلق الوقت اعتباراً للتناسب. ثم في قوله: انت حُر أوعبدي حُر يوم يقدم فلان أو أنتِ طالق أو امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير أو الطلاق لأنه انتصب به إذا التقدير: حررتك أو طلقتك يوم كذا وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث إذا قدم ليلاً أو نهاراً بإطلاق المجاز كما في المسالة الأولى. وفي قوله أمرك بيدك يوم يقدم فلان أو اختاري نفسك يوم يقدم فلان التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلاً لا يصير الأمر بيدها ولا يثبت لها الخيار. واعلَم أيضاً انه لا اعتبار لما أضيف إليه اليوم وهو القدوم في هذه المسائل مثلاً في ترجيح أحد محتمليه به لأن إضافة اليوم إليه لتعريفه وتمييزه من الأيام والأوقات المجهولة كقوله: أنت طالق يوم الجمعة أو انت حر يوم الخميس، لا للظرفية ولهذا لم يؤثر يقدم في انتصاب يوم باتفاق أهل اللغة إذ المضاف إليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه لما ذكرنا أن تقديره حررتك في يوم قدوم فلان أو فوَّضت أمرك إليك

وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله: ليلة يقدم فلان فإنه لا يتناول النهار لأنه اسم للسواد الخالص لا يحتمل

في يوم قدومه. فكان اعتباره بمظروفه الذي يؤثر فيه أولى من اعتباره بما لا أثر له فيه فعرفنا أنه لا اعتبار للمضاف إليه في ترجيح أحد محتمليه. والدليل عليه ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب «الطلاق» ولو قال: امرأته طالق يوم أدخل دار فلان فدخلها ليلاً أو نهاراً طلقت لأن اليوم إذا قرن بما لا يكون ممتداً كان بمعنى الوقت كالطلاق وإذا قرن بما يكون ممتداً كان بمعنى بياض النهار كقوله: أمرِك يوم يَقدم فلان. وذكر في باب «الخيار» منه وإن قال: اختاري يوم يقدم فلان فقدم ليلاً فلا خيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك اليوم إلى غروب الشمس لأن الخيار مما يتوقت فذكر اليوم فيه للتوقيت فيتناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله: أنت طالق يوم يقدم فلان لأن الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب «الصوم» أيضاً. وذكر في «الهداية» في فصل إضافة الطلاق إلى الزمان في قول الرجل لامرأة يوم أتزوجك فأنت طالق فتزوجها ليلاً طُلّقت. إن اليوم إذا قرن بفعل لا يمتد يُحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل. ففي هذه المسائل اعتبر الطلاق والأمر باليد والخيار الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف إليه فثبت أن المعتبر ما ذكرنا.

(**فإن قيل**): قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في «شرح الجامع الصغير» في هذه المسألة ان التزوج مما لا يمتد فحمل فيه على الوقت المظروف فاعتبر التزوج الذي هو مضاف إليه ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف. وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف إليه دون المظروف في كتاب «الإيمان» في قوله يوم أكلم فلاناً فامرأته طالق أنه يقع على الليل والنهار حيث قال لأن الكلام مما لا يمتد ولم يقل لأن الطلاق مما لا يمتد. وهذا ذكر في عامة شروح الجامع الصغير أيضاً في هذه المسألة. وكذا عامة المشايخ رحمهم الله اعتبروا المضاف إليه في هذا الباب دون المظروف. وذلك لأن في اعتبار المضاف إليه اعتبار المظروف أيضاً لأن الظرف إذا أضيف إلى فعل لا بد أن يكون ذلك الفعل مظروفاً للمضاف ويكون المضاف ظرفاً له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا أولى بالاعتبار مما ذكرت وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم إلى الخطأ.

(**قلنا**): بعدما ظَفر بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد يعض عليها بالناجذ ولا يُصار إلى التقليد الصرف ثم يحمل ما نقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح وذلك أن الفعل المظروف والمضاف إليه إن كان كل واحد منهما ممتداً كقولك أمرك بيدك يوم يركب فلان أو يسافر فلان. أو غير ممتد كقوله أنتِ طالق يوم يقدم فلان.

غيره مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره. وأما إضافة الدار فإنما يُراد به نسبة السكنى إليه فيستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعمُوم نسبة السُّكْنى

انتَ حر يوم أدخل دار فلان. لا يختلف الجواب إن اعتبر المظروف والمضاف إليه. وإن كان المظروف ممتداً والمضاف إليه غير ممتد كقوله أمرك بيدك يوم يقدم فلان أو على العكس كقوله انتَ حر يوم يركب فلان أو يسافر فلان فحينئذ يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف إليه فاعتبار المظروف يقتضي حمل اليوم في المسألة الأولى على بياض النهار، وفي الثانية على مُطلق الوقت فلا يصير الأمر بيدها في الأولى إن قدم فلان ليلاً ويعتق العبد في الثانية إن سافر ليلاً أو نهاراً واعتبار المضاف إليه يقتضي حمله في الأولى على مطلق الوقت والثانية على بياض النهار فيصير الأمر بيدها إن قدم فلان ليلاً أو نهاراً ولايعتق العبد إن سافر أو ركب ليلاً. فبعض المشايخ تسامحوا في العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف إليه نظراً إلى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سَلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا إلى المضاف إليه اصلاً كما ذكرنا.

فأما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يلتفتوا إلى المضاف إليه اصلاً. ففي مسألة الأمر باليد التي هي مسالة «الجامع الصغير» اعتبر الكل الأمر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو المضاف إليه وكذا في مسألة الخيار التي هي مسالة «المبسوط» فأما قوله يوم أكلم فلاناً فامرأته طالق فإن كان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف إليه الذي هو ممتدّ.

وإن كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب «الهداية» مع أن دليل عدم امتداده غير متضّح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا. وأما قوله في اعتبار المضاف إليه اعتبار المظروف أيضاً ففاسد لأن المظروفية التي لزمت من الإضافة ليسَت بمقصودة في الكلام فلذا لا تُؤَثّر في اللفظ اصلاً ولو اعتُبرت لا تكون مُطّردة فلا يصح اعتبارها فاما المظروفية التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اثرَّت في اللفظ ولو اعتبرت يكون مُطَّردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها إذ ترك ما هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الأصول.

قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يُخيل لي من الوجه الصواب في هذه المسألة وتراءى لي أنه هو الحق ولعلَّ نظر غيري أدق وما قاله أصوب وأحق وهو أعلم بالحقيقة والصواب.

وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة فيتناوله عموم المجاز. وأما مسألة السِّير ففيها رواية أخرى بعد ذلك الباب أنه لا يتناولهم ووجه الرواية

قوله: (وأما إضافة الدار فإنما يراد به) أي بالمذكور أو بقوله: دار فلان نسبة السكنى لأن الدار لا تُعادى ولا تهجر لذاتها عادة وإنما تُهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه الإضافة نسبة السكنى لا إضافة الملك (فيستعار الدار للسُّكنى) أي لموضع السكنى وصار كأنه قيل لا أدخل موضع سُكْنى فلان أو داراً مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والإجارة العارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وإن كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الأئمة في «أصول الفقه». وذكر في فتاوى القاضي الإمام فخر الدين والفتاوى الظَّهيرية لو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينوِ شيئاً فدخل داراً يسكنها فلان بإجارة أو بإعارة يحنث في يمينه وإن دخل داراً مملوكه لفلان وفلان لايسكنها يحنث أيضاً. فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز إلا أن يجعل قوله دار فلان عبارة عمّا يضاف إليه مطلقاً فيدخل في عمومه الدار المضافة إليه بالسكنى وبالملك جميعاً كما أشير إليه في «المبسوط» فقيل إذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم داراً بعينها ولم ينوها فسكن داراً كانت مملوكة لفلان من وقت اليمين إلى وقت السكنى حنث وإن سكن داراً له قد باعها بعد يمينه لم يحنث لأنه جعل شرط الحنث وجود السكنى في دار مضافة إلى فلان ولم يوجد.

قوله: (وأما مسألة السِّيَر) الكبير إذا قال الكفار أمنونا على أبنائنا ولَهم أبناء وأبناء أبناء، فالأمان على الفريقين جميعاً استحساناً وكان القياس أن يكون الأمان للأبناء خاصة لأن الإسم حقيقة للأبناء مجاز في حق أبناء الأبناء فلا يُجمع بَيْنَهما. ولهذا جعل أبو حنيفة رحمه اللّه الوَصية للأبناء خاصة بهذا اللفظ». ولكنا استحسنّا وقلنا: المقصود من الأمان حَقن الدم أي صيانته وحفظه يقال حقنت دمه أي منعته أن يسفك وهو مبني على التوسُّع لأن الأصل في الدماء أن تكون محقونة لقوله عليه السلام: «الآدمي بُنْيان الرّب» ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزْية فيثبت بأدنى شبهة واسم الأبناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فإنهم ينسبون إليه بالنبوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال اللّه تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ [الأعراف:٢٦]، إلا أن الحقيقة تقدَّمت على المجاز في الإرادة فبقي مجرَّد صورة الاسم شبهة فيثبت الأمان به لأن الشبهة كافية لحقن الدم كما يثبت الأمان بمجرّد الإشارة إذا دعا بها الكافر إلى نفسه بأن أشار أن أنزل إن كنت رجلاً أو إن كنت تُريد القتال أو تعالى حتى تبصر ما أفعل بك فظنه الكافر أماناً لصُورة المسالمة وإن لم يكن ذلك

الأولى أن الأمان لحَقْن الدم فبني على الشبهات وهذا الاسم بظاهره يتناولهم لكن بَطُل العَمل به لتقدُّم الحقيقة عليه فبقي ظاهر الاسم شُبهة.

حقيقة. والدليل عليه حديث عمر رضي الله عنه: «أيّما رَجُل من المسلمين أشار إلى رَجُل من العَدُوّ أن تعال فإنك إن جئت قتلتُك فأتاه فهو آمن» يعني إذا لم يفهم قوله إن جئت قتلتكَ أو لم يسمع.

وما رُوي أن الهرمزان لما أتي به إلى عمر رضي الله عنه قال له: تكلّم فقال: أتكلم كلام حي أم ميت فقال عمر كلام حي فقال كُنّا نحن وأنتم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكنا نعُدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب فإذا عزّكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نُطقكم فقال عمر رضي الله عنه: أتقول هذا وأنت أسير في أيدينا اقتلوه فقال: أفيما علمكم نبيكم أن تؤمنوا أسيراً ثم تقتلوه فقال متى امنتك فقال: قلت لي تكلم كلام حي والخائف على نفسه لا يكون حياً فقال عمر رضي الله عنه: «قاتله الله اخذ الأمان ولم أفطن به» فثبت أن مبنى الأمان على التوسُّع. وهذا بخلاف الوصية لأنها لا تستحق بالصورة والشبهة. ولأن في إثبات المزاحمة في الوصية بين الحقيقة والمجاز إدخال النقص في نصيب الأبناء وليس ذلك في الأمان. ولأن طلب الأمان بهذه اللفظة لإظهار الشفقة على من ينسب إليه بالنبوة وربما يكون ذلك أظهر منه في حق الأبناء على ما قيل: النافلة أحب إلى المرء من الولَد.

(فإن قيل): فهلا اعتبرتم هذه الشبهة في إثبات الأمان للأجداد والجدات في الاستئمان على الآباء والأمهات فإنهم إذا قالوا أمنونا على آبائنا وأمهاتنا لا يدخل فيه الأجداد أو الجدات بحال مع أن الاسم يتناولهم صورة.

(قلنا): لأن الحقيقة إذا صارت مُرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة وبنو البنين يليق صفة التبعية بحالهم، فأما الأجداد والجدات فلا يكونوا أتباعاً للآباء والأمهات وهم الأصول فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك في إثبات الأمان لهم كذا أجاب شمس الأئمة في «أصول الفقه» ولا يقال الجد أصل الأب خلقة ولكن تبع له في إطلاق اسم الأب عليه لأن إطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الأب كإطلاق اسم الابن على ابن الابن فيليق إثبات الأمان في حقهم بطريق التبعية أيضاً الا ترى أن استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الأب إليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه أصلاً خلقة فلأن يثبت له الأمان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه أصلاً خلقة كان أولى. لأنا نقول: إثبات الأمان بظاهر الاسم بعد إرادة الحقيقة منه إثبات له بدليل ضعيف فيعمل به إذا لم يمنع منه معارض كما في جانب الأبناء فإن ابن الابن تبع

فإن قيل: قد قال أبو يُوسف ومحمد فيمن حلَف لا يأكل من هذه الحنطة أن يحنث أن أكل من عينها أو ما يُتَّخذ منها وفيه جمع بينهما. وكذلك قال

للابن من كل وجه فأما إذا وجد مُعارض فلا كما في جانب الآباء فإن جهة كون الجد تبعاً في الاسم إن كانت توجب ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه أصلاً من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لأنه ضعيف في نفسه فأما باب الميراث فمبني على القُرب ولا شك أن الأب أقرب إلى الميت من جده فلا جرمَ يستحق الميراث بعد الأب. وذكر شمس الأئمة في شَرْح السِّيَر الكبير أن الأجداد والجدات أصول للآباء والأمهات وأنهم مختصون باسم فلا يتناولهم اسْم الآباء والأمهات على وجه الاتباع لفروعهم كما لا يتناول العم مع أنه سمي أباً في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ [البقرة:١٣٣]، وإسماعيل كان عما ليعقوب عليهم السلام وكما لا يتناول الخالة مع أنها سميت أمّاً في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [يوسف:١٠٠]، أي أباه وخالته وفي قوله عليه السلام: «الخالة أم»[1] حتى لم يقل أحد أنهما يدخلان في الأمان للآباء والأمهات لما ذكرنا أنهما ليسا من الأتباع وأن كل واحد منهما تختص باسم آخر به ينسب إليه فكذلك الجد والجدة. ولهذا لو لم يكن لهم آباء وأمهات ولهم أجداء وجدّات لا يدخلون أيضاً بخلاف بني الأبناء فإنهم تفرعوا من الأبناء فكانوا تبعاً لهم وأنهم ينسبون إليه باسم البنوة ولكن بواسطة الابن فكان الأمان بهذا الاسم متناولاً لهم. وهذا بيان لسان العرب فإن كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به أن الجد أب كما أن ابن الابن ابن فهو داخل في الأمان وهكذا في لسان الفارسية. فإنه يقال للجد پدر پدر كما يقال لابن الابن پسر پسر، هذا حاصل ما ذكر شمس الأئمة في شرح السير الكبير وقال: هذا الفصل مُشكل.

(فإن قيل): إذا اشترى المكاتب أباه يصير مكاتباً عليه تبعاً فليثبت الأمان هاهنا أيضاً لشبهة الاسم تبعاً وفيه حقن الدم.

(قلنا): لو لم يحكم هناك بكتابته تبعاً يلزم أن يكون الأب مملوكاً لابنه وهو شنيع جداً ولا طريق له إلى الاستخلاص عن ذلك فأما هاهنا فقد أمكنه إحراز نفسه وماله بالاستئمان أو بالإسلام فلا حاجة إلى ارتكاب جعل المتبوع تبعاً. ولأن الكتابة من شعب الحر لثبوت حرية اليد فيها وإفضائها إلى حُرية الرقبة فكما تثبت له الحرية إذا اشتراه ابنه

---

(١) أخرجه مسلم حديث برقم: ١٧٨٣، وأبو داود في الطلاق حديث رقم ٢٢٧٨، والترمذي في البر والصلة حديث رقم ١٩٠٤.

. . . .

الحر فكذلك تثبت له صفة الكتابة إذا اشتراه ابنه المكاتب إثباتاً للحكم بقَدْر دليله. والأوجه أن يقال: ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لأن كلامنا في ان لفظ الأب هل يتناول الجد ظاهراً ليثبت له الأمان ابتداءً بصورة هذا الاسم لا ان يثبت له الأمان من جهة الابن بطريق السّراية. والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بامْر حُكميّ لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه. وهذا الاسم أي اسم الأبناء يتناولهم يعني بني الأبناء. لكن بطل العمل به أي بذلك التناول يعني امتنع لتقدم الحقيقة.

قوله: (فإن قيل) هذه ثلاث مسائل أخرى ترد نقضاً على الأصل المذكور ايضاً وإنما أفردها عن المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين أصحابنا بخلاف المسائل المتقدّمة. ثم مِنَ الناس مَنْ زعم أن الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما واستدلوا بهاتين المسألتين المذكورتين أولاً وابي القاضي الإمام وشمس الأئمة وشيخ المصنف وأخوه صدر الإسلام ذلك. قال صدر الإسلام: إنهما أجل قدراً من أن يشتبه عليهما هذا.

أما بيان المسألة الأولى فنقول إذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة فإن اراد ان لا ياكلها حباً كما هي فيمينه على ما نَوى حتى لو اكل من خُبزها او سَويقها لا يحنث بالإجماع. أما عند أبي حنيفة فظاهر، وكذا عندهما لانه إذا نوى العين فقد نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا ياكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته عندهم وإن كانت يمينه بغير نية مُنصرفة إلى الخُبْز. وإن نوى أن لا ياكل ما يتخذ منها صحت نيته أيضاً حتى لا يحنث باكل عينها لانه نوى محتمل كلامه. وإن لم يكون له نية فعلى قوله تقع على العَين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما: يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث باكل عَين الحنطة. اشار مُحمَّد في الإيمان إلى انه يحنث فإنه قال: يمينه على ما يُصنع منها وهذا إشارة إلى أنه لو اكل عينها لا يحنث. وذكر في «الجامع الصغير» وقال ابو يوسف ومحمد يحنث إن اكلها خبزاً أيضاً وهذا يدل على أنه يحنث بتناول عين الحنطة عندهما وإنما يرد السؤال على هذا الوجه لأن اكل العين حقيقة هذا الكلام عند الشيخ وشمس الأئمة والقاضي الإمام فخر الدين وعامَّة المشايخ. وذكر الشيخ الإمام المعروف بخواهر زاده أن الصحيح رواية كتاب «الايمان» لأن اسم الحنطة للعين حقيقة وللخبز مجاز وانهما لا يجتمعان في لفظ واحد. الا ترى انه لو نوى أكل العين لا يحنث بالخبز والسّويق لما قلنا فكذا إذا لم يَنْوِ وانصرفت يمينه إلى اخبز لا تبقى الحقيقة مرادة. وما ذكر في الجامع مُؤَوَّل. فمعنى قوله: وإن قَضَمَها حَنث أي إذا نوي العين وإن اكل من خبزها يحنث أيضاً على قولهما إذا لم يكن له نية.

فيمن حلف لا يشرب من الفُرات أنه يحنث إن كرع واغترف. وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال: للّه عليَّ أن أصوم رجب أنه إن نوى اليمين كان نذراً ويميناً وهو جمع بينهما. قيل له أما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد

وأما المسألة الثانية فهي ما إذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين يقع على الكَرْع الذي هو حقيقة كلامه عند أبي حنيفة رحمه الله و ذلك بان يضع فاه عليه ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لأنه نوى المجاز وفيه تخفيف من وجه. كذا ذكر القاضي الإمام المعروف بخان. وعندَهما لو اغْترف منه بيده أو إناء فشرب يحنث. ولو شرب كرعاً قيل: لا يحنث على قولهما إذا لم ينو ذلك كيلا يصير جامعاً بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويَلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وأما المسألة الثالثة: فمسألة النَّذْر وهي قوله: للّه عليَّ أن أصوم رجب وهذه المسألة على ستة أوجه:

إن لم يَنْو شيئاً.
أو نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين.
أو نوى النذر ونوى ان لا يكون يميناً يكون نذراً بالاتفاق.
ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذراً يكون يميناً بالاتفاق.

ولو نواهما أو نوى اليمين ولم يخطر بباله النذْر كان نذراً في الأول ويميناً في الثاني عند أبي يوسف وكان نذراً ويميناً عند أبي حنيفة ومحمد رحمهم الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعاً بالفوات في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لأن انذر مع اليمين مختلفان بلا شُبهة لأن موجب النذر الوفاء بالملتزَم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامها يدل على اختلاف ذاتيهما، ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم تَوقُّف ثبوته به على قرينة كما إذا لمْ يَنْو شيئاً ولليمين مجاز لتوقُّف ثبوتها به على قرينة وهي النيّة التوقف على القرينة من أمارات المجاز. وإذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مرَّ الدلائل فيترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الأول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مراداً في الوجه الثاني. ورَجب مُنصرف إذ ليس فيه إلا العَلَميَة وفي الحديث: «إن رجباً شَهرٌ عظيم» إلا ان الشيخ جعله هاهنا غير منصرف لأن المراد منه في هذه اليمين هو الرجب الذي يتعقب اليمين لا رجب مبهم فكان معدولاً عن الرجب المعرف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعلمية كما في سحر إذا أردت سحر يومك على ما عُرف.

عَملا بإطلاق المجاز وعمومه لأن الحنطة في العادة اسْم لما في باطنها ومن أكلها أو ما يتخذ منها فقد أكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب إليه وهذه النسبة لا تنقطع بالأواني لما ذكرنا

قوله: (أما أبو يوسف ومحمد فقد عملا بإطلاق المجاز وعمومه) إذا كان للفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارَف فالعمل بالمجاز اوْلى عندَهما وستعرف السّر فيه. ثم للمجاز هاهنا وجهان: احدهما: ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الحنطة إذا ذكرت مقرونة بالاكل يُراد بها في عرف الاستعمال ما يتخذ منها من الخُبز ونحوه. يقال: اكلنا اجود حِنطة في أرض كذا اي اجود خبز ويقال: فلان ياكل الحنطة اي خبز الحنطة وما يتخذ منها ومطلق الاسم منصرف إلى المتعارف وإن كانت الحقيقة ممكن العمل بها، كما في وضع القدَم، فصار كانه قال: لا آكل ما يُتَّخذ منها فيحنث باكل الخبز ونحوه ولا يحنث باكل العين.

والثاني: وهو المذكور في الكتاب ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما فيها بعُرف الاستعمال يقال أهل بلد كذا ياكلون الحنطة يراد ما فيها من الأجزاء اي طعامهم من أجزاء الحنطة لا من أجزاء الشعير وإذا صار عبارة عن اكل ما فيها يحنث باكل العين كما يحنث بأكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما في مسالة وضع القَدم.

ولا يقال فعلى ما ذكرتم يلزم أن يحنَث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما في باطنها. لانا نقول السوق جنس آخر جنس الدقيق عندهما ولهذا جوّزا بيع الدقيق بالسَّويق مُتفاضلاً فلا يكون ما أكل منه جِنْس ما كان موجوداً في الحنطة فلا يحنث كذا ذكر شمس الائمة وذكر الإمام خواهر زاده رحمهما الله ان على قول محمد يحنَث.

قوله: (والشّرب من الفُرات) تكلموا في كَيفية المجاز هنا قال بعض مشايخنا يجعل قوله: من الفرات مجازاً لشرب ماء الفرات لان الشرب لا يتحقق في نفس الفرات فلا بد من أن يضمر فيه ماء الفرات. ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لا يحنث ولو صار مجازاً لشرب ماء الفرات ينبغي ان يَحْنث كما لو نص عليه بأن قال لا أشرب من ماء الفرات. بل الصحيح ان يجعل مجازاً لشرب ماء منسوب إلى الفرات مجاور له بعرف الاستعمال فإنه يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات وإنما يراد به ما قلنا والأخذ بالأواني لا يَقطع هذه النسبة فيحْنث بالكَرْع والاغْتراف جميعاً لعُموم المجاز لا باعتبار الحقيقة. فإن نوى في قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات تصحُ نيته عند البعض حتى لو شرب من نهر يأخذ من الفرات يحنث لانه نوى ما يحتمله لفظه

في «الجامع» فصار ذلك عملاً بعمومه لا جمعاً بين الحقيقة والمجاز وأما مسألة النّذر فَلَيْس بجمَع بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه وهو الإيجاب لأن إيجاب

لأن الشرب لا يتحقق بدون الماء. وعند العامة لا يصح لأن الماء غير مذكور نصاً وإنما يصير مذكوراً مقتضى الشرب والمقتضى لا عُموم له. فلا يَصح نِية التعميم فيه كما لا يصح نية الثلاث في قوله: أنتِ طالق كذا في «الجامع البرهاني».

قوله: (فأما مسألة النذر فلَيْس بجَمْع) يعني ليس ما ذكر في تلك المسألة من ثبوت حكم النذر واليمين بجمع الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو أن يكون صيغته دالة علي النذر بطريق الحقيقة وتكون دالة على اليمين أيضاً بطريق المجاز بل هو نَذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه أي حكمه هو أن موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولابد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر. لأن النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عُرف. فإذا لزم المنذور بالنذر صار تَرْكُه الذي كان مباحاً حراماً به وصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لأن النبي ﷺ حرَّم مارية أو العسل على نَفْسه[1] فسمَّى اللّه تعالى ذلك التحريم وأوجب فيه الكفارة حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم:١]، إلى ان قال: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحريم:٢]، أي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي عن مقاتل ان رسول اللّه ﷺ أعتق رَقَبة في تحريم مارية. وهو مَذهب أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوُس والحَسن والثَّوري وأهل الكوفة فكان النذر بواسطة مُوجبه يميناً لا بصيغته بل هو بصيغته نذر لا غير ومثل هذا ليس بممتنع كشراء القريب سُمي إعتاقاً في الشرع. ويَستحيل أن يكون إثبات الملك إزالته لكنه بصيغته إثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام: «من مَلَكَ ذَا رَحِمٍ محرَّمٍ منْه عُتِقَ عَلَيه» فكان الشراء إعتاقاً بواسطة حُكْمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته. وكالهبة بشرط العِوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا.

(فإن قيل): لو كان النذر يميناً باعتبار مُوجبه ينبغي ان لا يحتاج في ثبوتها إلى نية كالعتق في شراء القريب وإليه ذهب سفيان الثوري حيث قال: لو قال للّه علي أن أصوم غداً فمرض في الغد فافطر أو كان الحالف امرأة فحاضت كان عليهما القضاء والكفارة.

(قلنا): باستعمال هذه الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من أن يكون مراده بها فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نيَّة كذا قِيل. والجواب الصَحيح أن التحريم

---

(١) اخرج حديث تحريمه ﷺ العَسل على نفسه البخاري وابن سعد وعبد بن حميد.

المباح يصلح يميناً بمنزلة تحريم المباح وصار ذلك كشري القريب تَملُّك بصيغته وتحرير بموجبه فهذه مثله.

يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النّية لأن تحريم ترك المنذور به ثابت نواه او لم ينوه إلا أن كونه يميناً يتوقف على القَصْد فإن النص جعله يميناً عند القصد ولم يرد الشرع بكونه يميناً عند عدم القصد وثبوته ضمناً. فإذا نوى اليمين فحينئذ يصير التحريم الثابت به يمينا لوجود شَرْطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز. وذكر شمس الائمة في شرح كتاب الصوم أنه اجتمع في كلامه كلمتان. إحداهما يمين وهو قوله: لله فإنه عند إرادة اليمين كقوله: بالله قال ابن عباس: دَخل آدَم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج. هذا لأن الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى خبراً عن فرعون: ﴿آمَنْتُمْ لهُ﴾ [طه:٧١] و[الشعراء:٤٩]، وفي موضع آخر: ﴿آمَنْتُمْ بهِ﴾ [الأعراف:١٢٣]، والأخرى نذر وهي قوله: عليَّ إلا أن عند الإطلاق غلب معنى النَّذْر باعتبار العادَة فحمل عليه فإذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هُو من محتملاته فنعمل نيته ولا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد. فعلى هذا يكون قوله: عليَّ أن اصوم إيجاباً في نفسه وجواب القسم ايضاً إن جاز ذلك كلاكْرِمنَّك في قولك: والله إن اكرمتني لأكرمنك جوَاب القسم والشرط جميعاً. وذلك لانه لمّا أضاف إيجاب الصوم إلى المستقبل صار كانه قال: والله لأصومنَّ كذا فيحتمل ان يَصْلح جواباً للقَسم من حيث المعنى.

وذكر في بعض شرُوح هذا الكتاب ان معنى قوله نذر بصيغته يمين بموجبه ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان غير واجد فالنَّذر يصير واجباً وباليمين ايضاً يصير واجباً فهو يريد أن يثبت الوجوب لغيره كما يثبت لعينه. وإرادة اليمين صحيحة بالإجماع من صيغة النذر بدليل أنه إذا نوى اليمين يكون يميناً. فعُلم ان إرادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فإذا نَوى اليمين حصل هاهنا دليلان احدهما: يدل على الوجوب لعَيْنه وهو الصيغة والآخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما إذ لا تنافي بينهما لأن الواجب لعينه يجوز أن يكون واجباً لغيره كما لو حلَف ليصلينَّ ظهر هذا اليوم يصير واجباً لغيره بعد أن كان واجباً لعينه حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة فكذا هذا.

ولا يقال موجب هذا الكلام الوُجوب لا الإيجاب وقد سماه في الكتاب إيجاباً. لأنا نقول: إنما سماه إيجاباً مجازاً لأن الوجوب لا يكون إلا بالإيجاب من الشرع فيثبت الإيجاب به اقتضاء فسمى الوجوب إيجاباً بواسطة أنه مقتضاه. والأوجه ان يقال: المراد من الموجب المعنى أي هو يمين بمعناه وهو الإيجاب على ما حققناه. ويُؤيده ما ذكر في بعض الجوامع فإذا نوى اليمين فقد نوى ما هو معنى النذر.

وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لا

قوله: (وطريق الاستعارة) كذا. إعلم أن الاستعارة في اصْطلاح عُلماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد الطرف الآخر مُدعياً دخول المشبَّه في جنس المشبَّه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخصّ المشبه به كما تقول في الحمام أسَد وأنت تريد الشجاع مدعياً أنه من جنس الأسود فيثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بإفراده في الذكر، وإنما سموا هذا النوع من المجاز استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لأن المتكلم متى ادَّعى في المشبه كونه داخلاً في حقيقة المشبه به فرداً من أفرادها برز فيما صادف من جانب المشبه به في معرض نفس المشبه به نظراً إلى ظاهر الحال من الدَّعوى بُروز المستعير مع الثوب المستعار في معرض المستعار منه من غير تفاوت إلا أن أحدَهما إذا فتش مالك والآخر ليس كذلك. فالشجاع حال دَعوى كونه فرداً من أفراد حقيقة الأسد يكتسي اسم الأسد اكتساء الهيكل المخصوص إياه نظراً إلى الدعوى. وذكر في «نهاية الإيجاز» أن المجاز أعم من الاستعارة لأنها عبارة عن نَقْل الاسم عن أصله إلى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه. وأيضاً ليس كل مجاز من باب البديع وكل استعارة فهي من البديع فلا يكون كل مجاز استعارة. وأيضاً فإن العارية أن يعطي المعير للمستغير ما عنده فإذا قلت: رأيت أسداً فقد أثبت الأسدية للرَّجُل فقد حَصل للمستعير ما كان حاصلاً للمُعير فظهر وُجوب تخصيص اسم الاستعارة بما كان النقل لأجلب التشبيه على حد المبالغة ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز يعني المرادِف له كأنهم أرادوا بهذه التسمية إياه أن اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازي لعلاقة بينهما استعارة الثوب. وعن هذا قيل لا بد في الاستعارة من المُستعار عنه وهو الهَيكل المخصوص مثلاً. والمستعار له وهو الشجاع. والمُستعير وهو المتكلِّم. والمستعار وهو اللفظ. والاستعارة وهي التلفظ. وما تقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلَّين. كما لا بد في استعارة الثوب من المستعار عنه: وهو المالك. والمستعار له: وهو الشخص الذي يريد لبس الثوب. والمستعير: وهو الذي يلتمس الثوب. والمستعار: وهو الثوب. والاستعارة: وهي الالتماس. وما يقع به الاستعارة: وهو الصداقة بين الشخصين،. وإذا عرفت أنه لا بد من أن يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعثاً على استعمال اللفظ في محل المجاز إذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الأمر أو كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركاً لا مجازاً، فاعْلَم أن العلماء وإن حصروه بناءً على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعاً:

ثالث لهما الاتصال بينهما صُورة أو معنًى. لأن كل موجود من الصور له

---

١ – إطلاق اسم السبب على المسبِّب كقوله عليه السلام: «بلُّوا أرحامكم ولو بالسلام»[1] أي صِلوها فإن العرب لما رأت بعض الأشياء يتصل بالنداوة استعارت عنه البل لمعنى الوصل.

٢ – وعَكْسه كقول الشاعر:

شَرِبت الإثم حتى ضَلَّ عَقلي كذاك الإثـم يَذْهـب بالعقـول

سمى الخمر إثماً لكونها مسبباً له.

٣ – وإطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ في اٰذَانِهِمْ﴾ [البقرة:١٩] أي أناملهم.

٤ – وعكسه كقوله عزّ اسمه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص٨٨]، أي ذاته.

٥ – وإطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى: ﴿أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُواْ بِهِ يُشْرِكُونَ﴾ [الروم:٣٥] سميت الدلالة كلاماً لانها من لوازمه. ومنه قيل: كل صامت ناطق أي أثر الحُدوث فيه يدل على محدثه فكأنه ينطق.

٦ – وَعْسه كقول الشاعر:

قَوْم إذا حاربوا شَدُّوا مَآزِرَهُمْ دون النساء ولو باتت بأطْهار

أريدَ بشد المئزر الاعتزال عن النساء لأن شد الإزار من لوازم الاعتزال.

٧ – وإطلاق أحد المتشابهين على الآخر كإطلاق اسم الإنسان على الصُورة المنقوشة لتشابههما شكلاً وإطلاق رسم الأسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهرة للأسد.

٨ – وإطلاق اسم المُطلق على المقيّد كقول الشاعر:

فيا ليتنا نحيا جميعاً وليتنا إذا نحـن متنـا ضمّنـا كَفَنـانِ

وياليت كل اثنين بينهما هَوًى مـن النـّاس قبـل اليوم يلتقيـانِ

أي قبل يوم القيامة.

٩ – وعكسه قال شُريح: أصبحت ونِصف الخلق عليَّ غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لا نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية. ومنه قول الشاعر:

إذا مت كان الناس صنفانِ شامتٌ وآخر مُثنٍ بالذي كنتُ أفعلُ

صورة ومعنًى لا ثالث لهما فلا يُتصور الاتصال بوجه ثالث. أما المعنى فمثل قولهم للبليد حمار وللشجاع أسد لاتصال ومشابهة في المعنى بينهما وأما الصورة فمثل تَسمية المطر سماء قالوا ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم أي

---

١٠ - وإطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى: ﴿وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقاً﴾ [النساء:٦٩]، أي رفقاء.

١١ - وعَكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ المُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف:١٤٣]، لم يُرد الكُل لأن الأنبياء كانوا قبله مؤمنين.

١٢ - وحذف المضاف سواء أقيم المضاف إليه مقامه كقوله تعالى إخباراً: ﴿وَاسْأَلِ القَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، أو لا كقول أبي دؤاد[1]:

أكلّ امرئٍ تحسبين امرءاً ونار توقد بالليل ناراً

ويسمى هذا مجازاً بالنقصان.

١٣ - وعكسه قول الشاعر:

أنا ابن جَلا وطلاّع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني

أي أنا ابن رجل جَلا أي أوضح أمر.

١٤ - وتسمية الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الأرض.

١٦ - وتسميته باسْم ما كان كتسمية الإنسان بعد الفراغ من الضرب ضارباً.

١٦ - وتسميته باسْم ما كان كتسمية الإنسان بعد الفزغغ من الضرب ضارباً.

١٧ - وإطلاق اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام: «لا يَفْضُض الله فاك» أي أسنانك.

١٨ - وعكسه كقوله جل جلاله: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُم فَفِي رَحمَةِ اللَّه هُم فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [آل عمران:١٠٧]، أي في الجنة لأنها محل نزول الرحمة.

١٩ - وإطلاق اسم آلة الشيء عليه كقوله عز قائلاً حكاية عن إبراهيم عليه السلام:

---

(١) هو ابو دؤاد، جويرية بن الحجاج الأيادي. كان معاصراً للمنذر بن ماء السماء. وهو مشهور بوصف الخيل، انظر بروكلمان ١/١١٨-١٢٠.

المطر لاتصال بينهما صورة لأن كل عال عند العَرب سماء والمطر من السحاب

﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الآخِرِينَ﴾ [الشعراء:٨٤]، اي ذكراً حسناً أطلق اسم اللسان وأراد به الذكر إذ اللسان آلته.

٢٠ – وإطلاق اسم الشيء على بَدله كقولهم: فلان اكل الدّم إذا أكل الدّية. ومنه قول الشاعر:

يـأكُـلْنَ كـلُّ ليـلـة إكـافـاً

أي ثمن أكاف.

٢١ – وإطلاق النكرة في مَوضع الإثبات للعُموم قال تعالى: ﴿وعَلِمت نفسٌ مَّا أحضَرَت﴾ [التكوير:١٤]، اي كل نفس. ومن: دَع أمرا وما اختارَه اي اترك كل امرئ واختياره.

٢٢ – وإطلاق المعرف باللام وإرادة واحد مُنكر كقوله تعالى: ﴿وادْخُلوا البَابَ سُجَّداً﴾ [البقرة:٥٨]، اي باباً من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير.

٢٣ – و إطلاق اسم أحد الضدّين على الآخر كقوله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئةٌ مِّثلُهَا﴾ [الشورى:٤٠]، فإنها من المبتدي سيئة ومن اللّه حَسنة. ومنه ما يقال: قاتله اللّه ما أحسن ما قال يُريدون به الدعاء له وإن كان هو الدعاء عليه.

٢٤ – والحَذْف كقوله تعالى: ﴿يُبيِّنُ اللهُ لَكُم أن تَضلُّواْ﴾ [النساء:١٧٦] اي لئلا تضلوا.

٢٥– والزيادة كقوله تعالى: ﴿لَيسَ كَمثله شَيءٌ﴾ [الشورى:١١].

ولكن ما حصره الشيخ في قوله وذلك اي الاتصال الذي يقع به الاستعارة بطريقين لا ثالث لهما اضبط مما ذكروه إذ لا يكاد يَشذ عنه شيء مما ذكروه ولا يخفى عليك تداخل بعضها في بعض.

قوله: (كل موجود من الصُّور) أي من المحسوسات التي يجري في اسمائها المجاز. ولفظ شمس الأئمة: فإن كل موجود مصوَّر يكون له صورة ومعنًى **(ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم)** أي كنا في طِين وردغة بسبَب المطر إلى ان وصلنا إليكم. وقال الشاعر:

إذا نزل السَّماء بأرضِ قومٍ رَعيناه وإن كانوا غضابا

ينزل وهو سماء عندهم فسمي باسمه وقول اللّه عز وجل: ﴿أَو جَاءَ أَحَدٌ منكُم مِّنَ الغَائط﴾ [النساء:٤٣] و[المائدة:٦]، وهو المطمئن من الأرض يسمّي الحدث بالغائط لمجاورته صورةً في العادة وقال تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعصِرُ خَمراً﴾ [يوسف:٣٦]، أي عنباً لاتصال بينهما ذاتاً لأن العنب مركب بثقله ومائه وقشره فسلكنا في الأسباب الشرعية والعِلل هذين الطريقين في الاستعارة

أي إذا نزل المطر بأرض قوم ونبت الكلأ رعيناه وإن كان ذلك القوم كارهين غضاباً ولم نلتفت إلى غضبهم. **(لاتصال بينهما)** أي بين السحاب والمطر صُورة لأن السماء اسم لكل ما علاك فاظلّك. ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُد بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [الحج:١٥]، والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذي هو السماء اتصال فسمى المطر باسْمه وهو السماء **(سمّى به الغائط)** أي سمى الحدَث باسم المكان المطمئن وهو الغائط. **(لمجاورته)** أي لمجاورة الحدث المكان المطمئن صورة في العادة لأنه يكون في المطمئن من الأرض عادة وهو من قبيل إطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُم عِندَ كُلِّ مَسجِدٍ﴾ [الأعراف:٣١]، **(لاتّصال بينهما)** أي بين العصير الذي يصير خمراً وبين العنب. لأن العنب مركب بثُفلة هو ما سَفل من كل شيء ويقال تركت بني فلان مثافلين أي يأكلون الثفل يعْنون الحب وذلك إذا لم يكن لهم لبن وكان طعامهم الحب.

قوله: (فسلكنا في الأسباب الشّرعية والعِلل) والأحكام أيضاً أي في المشروعات جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوّزنا بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والمسبَّب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصُّوري، وهو معنى قوله فصار الاتصال في السبب نظير الصور فيما يحس لأنه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى. إذ معنى السبب الإفضاء إلى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك. وكذا معنى العلة الإيجاب والإثبات ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن إثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب.

والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي. فنظير الأولى استعارة الشراء للملك وألفاظ العتق لإزالة ملك المتعة فإنها جائزة للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي إذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة. وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المتعة.

وهو الاستعارة بالاتصال في الصورة وهو السببية والتعليل أن المشروع ليس بصورة تُحس فصار الاتصال في السبب نظير الصور فيما تحس. والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الآخر من المحسوس ولا خلاف بين الفقهاء أن الاتصال بين اللفظين من قِبل حكم الشرع يَصلح طريقاً

ونظير الثانية استعارة الحَوالة للوكالة فإن معنى الحوالة نقل الدين من ذمة إلى ذمة، ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف. فلذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة في الجامع الصغير فقال في المضارِب ورب المال إذا افترقا وليس في المال ربح وبعض راس المال دين لا يُجبر المضارب على نقل الديون ويقال له احِلْ رب المال عليهم اي وكله بقبض الديون. وكذا الكفالة بشرط براءة الأصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما في المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة أحدهما للآخر قال الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، اي يورثكم.

قوله: (**ولا خلاف بين الفقهاء**) رد لقول من زعم ان المجاز لا يجري في الألفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكاً بان هذه الألفاظ إنشاءات في الشرع وأنها أفعال جارحة الكلام وهي اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فَعل فعلاً حقيقة وأراد ان يكون فاعلاً فعلاً آخر لا يكون كذلك. فكذلك افعال هذه الجارحة وإنما يدخل الاستعارة والمجاز في الألفاظ التي من باب الإخبار والأمر والنهي ونحوها. وعند العامة تجري الاستعارة في جَميع الالفاظ الشرعية لأن العرب لما وضعت طريق الاستعارة أو استعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتامل طريقه يكون إذناً منهم بالإستعارة لكل متكلم من جملتهم أو من غيرهم. كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان إذناً بالقياس لكل مَنْ فَهم ذلك الطريق. وقولهم: إنها إنشاء افعال والمجاز يجري في الأخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جارٍ في سائر اقسام الكلام وهذه الألفاظ وإن جعلت إنشاءات شرعاً لم يخرج من ان يكون كلاماً والاستعارة جائزة في الكلام إذا وجد طريقها كما في الأمر والنهي فإذا أتى بكلام هو إنشاء لفعل وذلك الكلام شبيه كلام آخر هو إنشاء لِفعلٍ آخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة هو نظير الألفاظ اللغوية كذا في «الميزان».

(**إن الاتصال بين اللفظين**) اي ان مدلوليهما من قبل حكم الشرع. وإنه ليس بحكم يختص باللغة أي طريق الاستعارة أو الاستعارة على تاويل المجاز (**وذلك ثابت**) اي القرب

للاستعارة فإنه ليس بحكم يختص باللغة لأن طريق الاستعارة القُرب والاتصال ذلك ثابت بَين كل مَوْجودين من حيث وُجدا والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وسَببه الذي تعلق به فصحت به الاستعارة. ولأن حكم الشَّرع متعلقاً بلفظ شُرِع سبباً أوْ علة [لا] يثبت من حيث يُعقل إلا واللفظ دالّ عليه لغةً. والكلام

والاتصال يثبت ويتحقق (**وبين كل موجودين**) أي بين موجودين من حيث وُجدا فإن كان وجودهما حساً يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار الوجود الحسي وإن كان وجودهما شرعاً يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود. والمشروعات توجد شرعاً وهي قائمة بمعناها متعلقة بأسبابها نحو الملك فإنه مشروع قائم بمعناه وهو كونه مطلقاً وحاجزاً وله سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينها معنى وصورة كما في المحسوسات. فصحَّت به أي بذلك الاتصال الاستعارة.

وحاصلة ان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المحسوس والمشروع جميعاً صورةً ومعنًى فيجوز به الاستعارة في لكل لما مرَّ ان جواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحققه لا على التوقيف. والمشروع قائم بمعناه الذي شُرِع له وبسببه الذي تعلق به كالنكاح يتعلق وجوده بكلام المتعاقدين الذي هو سببه وبمعناه الذي شرع لأجله وهو الانضمام والازدواج وكذا البيع والهبة وجميع المشروعات.

قوله: (ولأن حُكْم الشَّرع متعلقاً بلفظ) بيانه ان تعلق حكم الشرع بما جعل سبباً له على نوعين: تعلق يُدرك بالعقل ونعني به انه كان ثابتاً قبل الشرع وقد كانت اللغة دالَّة عليه كتعلُّق الملك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح وأشباه ذلك. ولهذا لا ينكر ثبوت الملك بالبيع والحل بالنكاح أحد من أهل الملل.

وتعلُّق لا يدرك بالعقل بان لم يكن ثابتاً قبل الشرع ولا دلّ عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا ترى أهل الملل ينكرونه سوى أهل الإسلام والاستعارة إنما يجري بين الشيئين إذا عُقِل بينهما اتصال وتعلق لا فيما لا يُعقل. فكانت جارية في القسم الأول لا في القسم الثاني. وإذا كان كذلك كانت هذه استعارة في اللفظ اللغوي في التحقيق لأن الشرع لم يغيِّره عن مَوضوعه بل قرَّره على ما كان فيصح كما في سائر الألفاظ اللغوية وكما قبل تقرير الشرع إياه. قال شمس الأئمة رحمه الله: «إذا تأملتَ في أسباب المشروعات وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار أصل اللغة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل. الا ترى أن البيع مشروع لإيجاب الملك وموضوع له أيضاً في اللغة». وقوله: (**متعلقاً**) حال عن المفعول معنى وهو الحكم إذ هو

فيما يُعقل، ولا استعارة فيما لا يعقل. ألا ترى أن البيع لتمليك العين شرعاً ولذلك وُضِع لغة فكذلكَ ما شاكَله. وهذا في مسائلِ أصحابنا لا يحصى وقال الشافعي رحمه الله إن الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازاً والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجازاً. ولم يمتنع من أئمة السَّلف عن استعمال المجاز فقد انعقد نكاح النبيّ عليه السلام بلفظ الهبة مجازاً مستعاراً لا أنه انعقد هبةً لأن تمليك المال في غير المال لا يُتصوَّر وقد كان في نكاحه وجوب العدّل في القسم والطلاق والعدّة ولم يتوقف الملك على القبض فثَبت أنه كان مستعارٌ ولا اختصاص

مضاف إلى الفاعل (وسبباً) مفعول ثان لشرع (ولا يثبت) خبران (وما شاكله) نحو الهبة تدل على الملك لغةً والإجارة تدل على ملك المنفعة لغة وكذا الإعارة والوكالة واشباهها.

قوله: (وهذا) لمّا اقام الدليل على ما ذكر شرع في بيان كونه متفقاً بين الجمهور فقال: وهذا أي استعمال المجاز في الألفاظ الشرعية كثير في مسائل اصحابنا وكذا الشافعي رحمه الله يُجيز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وكذا لم يمتنع أحد من السلف عن استعمال المجاز في الألفاظ الشرعية فثبت انه لا خلاف في هذا الفصل بين الجمهور.

قوله: (مجازاً مستعاراً) ترادف على وجه التاكيد وإنما اكد لأنه في بيان الخلاف. لا أنه انعقد هبة نفي لقول بعض أصحاب الشافعي أن النكاح في حق النبي ﷺ بمنزلة التسري في حق الأمة حتى يصح بلا ولي ولا شاهد وبلفظ الهبة وفي حال الإحرام وان يزيد على التسع ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول فقال الشيخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينعقد نكاحاً لا هبةً لان الهبة تمليك المال بغير عوض وذلك لا يُتصوَّر حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف الملك على القبض وحق الرجوع للواهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلام أن تتزوج بزوج آخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع عن الهبة بعد التسليم. وقد كان في نكاحه عليه السلام وإن كان معقوداً بلفظ الهبَة وجوب القسم حتى كان يقول: «اللهم هذه قِسمتي فيما أملك فلا تُؤاخذني فيما لا أملك»[1] يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه. وقد قيل كانت الموهوبات أربعاً. ميمونة بنت

---

(١) اخرجه أبو داود في النكاح حديث رقم ٢١٣٤، والترمذي في النكاح حديث رقم ١١٤٠، والإمام احمد في المسند ٦/١٤٤ .

للرسالة بالاستعارة وجوه الكلام بل الناس في وجوه التكلم سواء فثبت أن هذا فصل لا خلاف فيه غير أنَّ الشافعي رحمه اللّه أبى أن ينعقد النكاح إلا بلفظ النكاح أو التزويج لأنه عقد شَرع لأمور لا تُحْصى من مصالح الدين والدنيا ولهذا شرع بهذيْن اللفظين وليس فيهما معنى التمليك بل فيهما إشارة إلى ما قلنا فلم يصح الانتقال عنه لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له في الباب وهذا معنى

الحارث، وزينب بنت خُزيمة أم المساكين الأنصارية، وأم شريك بنت جابر، وخولة بنت حكيم، كذا في الكشاف.

وكذا الطلاق كان مشروعاً في حقه عليه السلام حتى طلق حَفصَة وسودة ثم راجعهما. وكذا العدّة كانت واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل لمطلقته الخروج عن المنزل ما دامت في العدة وهذه الأحكام كلها تُنافي التسري فعرفنا أنه انعقد نكاحاً لا هبة كما هو قول الجمهور وأصح أقوال الشافعي. فثبت أنه أي لفظ الهبة كان مستعاراً للنكاح. ولما ثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام ثبت في حق الأمة لأنه ليس للرسالة أثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فإن معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان عليه السلام أفصح الناس.

قوله: (غير أن الشافعي) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله هذا فصل لا خلاف فيه يعني أن الشافعي يوافقنا في جواز جريان الاستعارة في الألفاظ الشرعية إلا أنه لا يُجوِّز استعارة ألفاظ التمليك للنكاح ويأبى أن ينعقد النكاح إلا بلفظ النكاح والتزويج لما نذكر لا أن الاستعارة لا تجري في الألفاظ الشرعية. أما بيان المسألة فنقول النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينعقد بلفظ الإعارة والإباحة والإحلال. واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الإجارة والرهن والقرض والصحيح أنه لا ينعقد بها. واختلفوا أيضاً في انعقاده بلفظ البيع والشراء فقيل لا ينعقد لأن انعقاده بلفظ الهبة ثبت نصاً بخلاف القياس فلا يلحق به إلا ما كان في معناه من كل وجه. والبيع ليس في معنى الهبة. وقيل ينعقد وهو الصحيح كذا في طريقة الحجاجية. وإنما ينعقد بلفظ الهبة إذا طلب الزوج منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحاً كذا في «المطلع» وإليه أشير في فتاوى القاضي الإمام فخر الدين. وكان شيخي رحمه اللّه يقول ناقلاً عن بعض الفتاوى أنه يشترط النية في الهبة لأن أبا البنت لو قال وهبتها منك لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحاً فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح إلا بالنية وما ظَفرت بهذه الرواية.

وعند الشافعي رحمه اللّه لا ينعقد إلا بلفظ النكاح أو التزويج عربياً كان اللفظ أو

قولهم عَقد خاص شُرع بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة لما كان موجباً بنفسه بقوله: أشهد لم يَقُم اليمين مقامه وهو أن يقول أحلف بالله لأنه موجب لغيره

غيره في الأصح. وفي قول لا ينعقد بغير العربي فإن لم يحسن العاقد العربية يُفوض إلى من يحسنها. وفي قول إن كان يحسن العربية لا ينعقد وإلا فينعقد. والمعنى فيه أن النكاح شرع لمقاصد جمة لا تحصى مما يرجع إلى مصالح الدين والدنيا من حرمة المصاهرة ووجوب النفقة والمَهْر وجريان التوارث وتحصين الدين وثبوت صفة الإحصان وغيرها. وإنما يثبت الملك فيه تبعاً ضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعاً بعد النكاح لا مقصوداً في الباب فشرع بلفظ ينبئ عن هذه المعاني لغةً وهو النكاح والتزويج فإن النكاح في اللغة عبارة عن الضم الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وكذا لفْظ التزويج ينبئ عن هذه المقاصد لانه ينبئ لغة عن الازدواج والتَّلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخُف ومصْراعَي الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التمليك ولهذا لا يثبت بهما ملك العَيْن اصلاً.

والهبة وسائر الألفاظ الموضوعة للتمليك لا ينبئ عن هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال عنه اعني عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح أو التزويج إلى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في هذا الباب في إفادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح الانتقال إلى لفظ الإجارة والإحلال مع ان ملك النكاح اقرب إلى ملك المنفعة منه إلى ملك الرقبة ولفظ الإحلال أقرب إلى معنى النكاح من البيع لانه ليس في النكاح إلا استحلال الفَرْج فلما لم يَجز الانتقال إلى الإجارة والإحلال فلأن لا يجوز إلى الفاظ التمليك كان أوْلى. إلا أن في حق النبي ﷺ كان ينعقد بلفظ الهبة مع قُصور فيه تخفيفاً عليه وتوسعة للغات في حقه كما قال تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وهذا معنى قول أصحاب الشافعي أنه **(عقد خاص)** أي مختص بلفظ لا يثبت بدُونه **(شرع بلفظ خاص)** أي بلفظ مختص بهذا العقد لا يُستعمل في غيره. وذكر في بعض مصنفات الشيخ وهو معنى قول أصحاب الشافعي أن النكاح لفظ خاص وله حُكم خاص فلا يجوز إقامة لفظ آخر مقامه كما في الشهادة لما كان لها لفظ خاص وله حُكْم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز إقامة لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله إن لهذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا من المال لا يجب القضاء به. وكان المعنى فيه هو أن اليمين ما وضعت للإثبات بل للدفع والإثبات إنما يتحقق فيه بواسطة الدَّفع والبينة وضعت للإثبات في الأصل فلا يجوز إقامة لفظ وضع للإثبات بواسطة مقام لفظ وضع للإثبات بلا واسطة فهكذا بهذين اللفظين تثبت هذه المقاصد بلا واسطة وبلفظ الهبة وغيره إنما تثبت

فلم يصلح الاستعارة وكذلك عقد المفاوَضة لا ينعقد إلا بلفظ المفاوضة عندكم كذلك حُكي عن الكُرخي لأن غيره لا يُؤدي معناه ولهذا لم يجوزوا

بواسطة مِلْك الرقبة فوجب أن لا يجوز إقامتها مقام ما يوجب المقاصد بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره. ويجوز أن يكون معناه أن لفظ الشهادة موجب بنفسه إذ هو لفظ وضع للإثبات واستعمل فيه حتى ذكر اللّه تعالى في موضع إثبات الواحدانية لذاته لفظ الشهادة فقال جل ذكره: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران:١٨]، واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم اللّه تعالى عن الهَتْك فلا يجوز إقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله: أعلم أو أتيقَّن مقامه لأن لفظ الشهادة إنشاء وذلك إخبار فكان قاصراً عن الإنشاء فلا يَنوب مَنابَه.

قوله: (وكذلك عقد المفاوضة) أي وكالشهادة شركة المفاوضة فإنها لا تنعقد إلا بلفظة المفاوضة عندكم. وإنما قيد به لأن عنده المفاوضة ليست بمشروعة أصلاً حتى قال: إن كان في الدنيا عَقد فاسد فهو المفاوضة وربما قال: إنه نوع من القمار. كذلك حكي عن الكرخي يعني حُكي هذا المذهب عن أبي الحسن الكرخي.

(لأن غيره) أي غير لفظ المفاوضة من الألفاظ التي تؤدِّي معنى الشركة **(لا يُؤدي معناه)** أي معنى عقد المفاوضة أو معنى لفظ المفاوضة وذلك لأن اشتقاق هذا اللفظ إما من التفويض سُمي به هذا العقد لأن كل واحد منهما يُفوِّض التصرف إلى صاحبه في جميع مال التجارة، أو مِن قولهم الناس فَوضى في هذا الأمر أي سواء لا تباين بينهم وسمي به هذا العقد لأنه مبني على المساواة في المال والربح. والألفاظ التي تستعمل في الشركة وينوب بَعضها عن البعض لا يؤدي هذا المعنى أصلاً فلا يجوز استعارتها للمفاوضة. وفي «المبسوط» وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمهما اللّه أن المفاوَضة لا تنعقد إلا بلفظة المفاوضة حتى إذا لم يذكرا لفظ المفاوضة كان عناناً عاماً والعنان قد يكون خاصاً وقد يكون عاماً. قال: وتأويل هذا أن أكثر الناس لا يَعرفون جميع أحكام المفاوضة فلا يتحقَّق فيهما الرِّضاء بحكم المفاوضة قبل علمهما به ويجعل تصريحها بالمفاوضة قائماً مقام ذلك كله. فإن كان المتعاقدان يعرفان أحكام المفاوضة صحَّ العقد بينهما إذا ذكرا معنى المفاوضة وإن لم يُصرحا بلَفْظِها لأن المعتبر هو المعنى دون اللفظ.

قوله: (ولهذا لم يُجوِّزوا) أي ولما ذكرنا أن ما قصر من الألفاظ عن تأدية معنى اللفظ الآخر لا يجوز أن يقوم مقامه لم يجوز بعض أصحاب الشافعي نقل الأحاديث بالمعاني لأن النبي ﷺ كان أفصح العرب والعجم وكان مختصاً بجوامع الكلم فلا يُؤدي

رواية الأحاديث بالمعاني. والجواب أن لَفْظ البيع والهبة وُضع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة لأن ملك المتعة يثبت به تبعاً فإذا كان كذلك قام هذا الاتصال مقام ما ذكرنا من المُجاورة التي هي طَريق الاستعارة فصحّت الاستعارة بهذا الاتصال بين السببين والحكمين والجواب عما قال، ان هذه

لفظ أخر معنى لفظه فلا يقوم مقامَه لقصوره عنه. ولكن هذا القول غير مأخوذ عندهم فإن صاحب «القواطع» ذكر فيه وقال: بعض أصحابنا كل ما أوجب العلم من الألفاظ الحديث فالمُعوَّل فيه على المعنى لا مراعاة اللفظ فيه وأما الذي يجب العمل به منها ففيه لا يجوز الإخلال بلفظه كقوله عليه السلام: «تحريمها التكبير وتحليلُها التسليم»[١]، وكقوله عليه السلام: «خمس يُقتلن في الحِلّ والحرم»[٢]، وما اشبه ذلك. قال: والأصح هو الجواز بكل حال. وأما علماؤنا فاحتجوا بقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً﴾ [الاحزاب: ٥٠]، أي أحللنا لك من وقع لها أن تهب لك نفسها ولا تطلب مهراً من النساء المؤمنات إن اتفق ذلك ومتى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قُدوة الأمة جاز للأمة إلا حيث تثبت الخُصوصية. وقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً﴾ [الاحزاب: ٥٠]، مصدر مُؤكّد كوَعْد الله وكتاب الله أي: خلص لكَ إحلال ما أحللنا لك خلوصاً. والفاعل والفاعلة في المصدر غير عزيز كالخارج والقاعد والعافية والكاذبة كذا في «الكشاف» أو هي صفة مصدر محذوف دل عليه قوله: وهبت، أي هبة خالصة لك بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصاً بذلك بخلاف سائر المؤمنين فإن الهبة لا تخلص لهم بل يجب البدل حُكْماً. والدَّليل على ما ذكرنا صدر الآية وسياقها فإن المذكور في أول الآية: ﴿أَحلَلنَا لَكَ أَزوَاجَكَ الأَتِي آتَيتَ أُجُورَهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وفي سياقها: ﴿قَدْ عَلِمنَا مَا فَرَضنَا عَلَيهِم فِي أَزوَاجِهِم﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فعرفنا أن الخلوص له الإباحة بغير مَهْر وأن لا إباحة لغيره إلا بفرْض ومهر. ولأن الخصوصية لإبانة الشرف ولا يتبين ذلك في التخصيص باللفظ إذ ليس في إطلاق العبارة بلفظ دون لفظ فائدة ولا عُسْر في العبارة ولا حرج خصوصاً لمن كان افصح العَرب والعجَم إنما الفائدة في الأحكام التي تتعلق بالألفاظ. وإمامنا في هذه المسالة عليٌّ رضي الله عنه فإنه رُوي أن رَجُلاً وهب ابنته لعبيد الله بن الحر فاجاز علي رضي الله عنه ذلك. ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة تثبت بلَفظ البيع بالطريق الأولى لانه مثله في الإيجاب ويَزيد

---

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة حديث رقم ٦١، والترمذي في الطهارة حديث رقم٣، وابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٢٧٥٠، والإمام احمد في المسند ١/١٢٣ .

(٢) أخرجه مسلم في الحج حديث رقم ١١٩٩، وأبو داود في المناسك حديث رقم ١٨٤٦، وابن ماجه في الماسك حديث رقم ٣٠٨٧ .

الأحكام من حيثُ هي غير محصورة جعلت فروعاً وثمرات للنكاح وبني النكاح على حُكم الملك له عليها لأنه أمر معقول معلوم. ألا ترى أن المَهْر يلزم بالعقد لها ولو كان ما ذكرت أصلاً وهو مشترك لما صح إيجاب العوض على أحدهما ولهذا كان الطلاق بيد الزوج لأنه هو المالك وإذا كان كذلك قُلنا لما شرع هذا

عليه بالعوَض والنكاح لا يكون إلا بعوض فكان البيع أقرب إلى النكاح من الهبَة. وأما الكلام من حيث المعنى فما أشار إليه الشيخ في الكتاب بقوله: والجواب أي عما قال الشافعي أنه لا يجوز إقامة ألفاظ التمليك مقام لفظي النكاح والتزويج لانعدام المجوز هو أن لفظ الهبة والبيع وسائر ألفاظ التمليك. وضع أي كل واحد منهما لملك الرَّقبة. ومِلْك الرَّقبة سَبب لمِلْك المتعة أي موجب له إذا كان المحلّ قابلاً له لأن مِلْك المُتعة يَثبت به تبعاً له فكان ألفاظ التمليك سبباً لمِلْك المُتْعة وقد ثَبت من مَذهب العَرب استعارة اللفظ لغيره إذا كان سبباً له كما استعارت لفظ السماء للكلأ في قولهم: إذا سَقط السماء بأرض قوم. أي الكلأ بدليل قوله: رعيناه وإن كانُوا غضاباً. لأن السماء سبب المطر والمطر سبب الكلأ. وكما استعاروا لفظ المَسيس للجماع لأن المسّ سبب انبعاث الشهوة وذلك مُؤدى إلى الجماع.

(**وإذا كان كذلك**) أي وإذا كان الشأن ما ذكرنا من وُجود الاتصال بين ملك المتعة وألفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مَقام الاتصال الذاتي بين المحسوسين. فصحّت الاستعارة لهذا الاتصال أي لأجل هذا الاتصال الموجود بين السببين والحُكمين. المراد بالسَّبَبَين ألفاظ التَّمليك وألفاظ النكاح ومِنَ الحكَمين مِلْك الرَّقبة ومِلْك المتعة فالاتصال بين السببين ثابتٌ مِنْ حَيْث أن كل واحد يُوجب مِلْك المتعة أحدَهما بواسطة والآخر بغير واسطة وكذا بين الحُكمين لأن ملك المتعة يثبت بملك الرقبة، فيجوز أن يقوم هذه الألفاظ مقام ألفاظ النكاح لأن ما هو المقصود بالنكاح، وهو مِلْك المتعة، يثبت بألفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة. قال شمس الأئمة رحمه الله: ولا حَاجة إلى النية يعني في انعقاد النكاح بألفاظ التمليك لأن المحل الذي أضيف إليه مُتعيِّن لهذا المجاز وهو النكاح لنَبْوَته عن قبول الحقيقة بخلاف إيقاع الطلاق بألفاظ العتق لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة.

(**فإن قيل**): مِلْك المتعة في النكاح غير ما يثبت في مِلْك اليمين لتغايرهما في الأحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والإيلاء والظهار ونحوها في أحدهما دون الآخر وألفاظ التمليك لا يعرف سبباً للنوع الأول من ملك المتعة بل عُرف سبباً للنوع الآخر فلا يجوز إثباته بها.

الحكم بلفظ النكاح بلفظ النكاح والتزويج ولا يختصّان بالملك وضعاً ولغةً فلأن يثبت بلفظ التمليك والبيع والهبة وهي للتمليك وضعاً أولى وإنما صلح الإيجاب بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يُوضعا للملك لأنهما اسمان جُعلا عَلَماً

(قلنا) ملْك المتعة عبارة عَنْ ملك الانتفاع والوَطْء وهو لا يختلف في النكاح وملك اليمين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما حالاً لا ذاتاً فإنه في باب النكاح يثبت مقصوداً به وفي ملك اليمين يثبت تبعاً له وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرة المتصلة بالشجر يتعلق بها حق الشفيع ولا يتعلق إذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لإثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فإذا جعلنا لفظ الهبة مجازاً اثبتنا به ملك المتعة قصداً لا تبعاً فيثبت فيه أحكام النكاح ولا يثبت أحكام ملك اليمين.

قوله: (**والجواب عما قال**) اي عما قال الشافعي ان النكاح عَقْد شرع لأمور لا تُحصى من مَصالح الدين والدنيا فلا ينعقد إلا بلفظ النكاح والتزويج هو انا لا نسلم ذلك بل هو مشروع لأمر واحد وهو ملك المتعة وما ورائه من فروع النكاح وثمراته لا من الأمور الأصلية فيه لأنها غير مَحْصورة لا يمكن ضَبطها فلا يصلح وضع النكاح لأمور غير معلومة ولأنها ربما تحصل وربّما لا تحصل وقد يحصُل بعضُها دون البعض فلا تصلح ان تكون هي المقصود الأصلي فيه وأن يكون النكاح مبنياً لها إذ لا بد للأمر الأصلي ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الأحكام عقيب اسبابها فيجعل مبيناً على حُكم الملك للرّجل على المرأة لأن ثبوت الملْك به أمر معقول بدليل ان الرجل قوّام على المرأة كالمولى على الأمة. وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه. ولو كان ما ذكر الشافعي من المصالح أصلاً في النكاح لما كان إيجاب البدَل على أحدهما خاصة لأن تلك المصالح مشتركة بينهما. وكذا هو معلوم أيضاً بلا شبهة ويثبت في حَق الجميع قطعاً فكان جعله أصلاً في النكاح أوْلى. وإذا كان كذلك اي وإذا كان الحكم الأصلي في النكاح ما ذكرنا وهو الملك قُلنا إلى آخره والتَّقْريب ظاهر وقوله وضعاً ولغة ترادُف. (**أو وَضْعاً**) اي في أصل الوضع (**ولُغة**) اي في استعمال أهل اللغة.

قوله: (**وإنما صلح الإيجاب**) جواب سؤال يَرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الأصلي في إثبات الملك ينبغي ان لا ينعقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا يُنبئان عن إثبات الملك بوجه لغةً. او كان استعمال الفاظ التمليك فيه أوْلى من استعمال لفظي النكاح والتزويج. فقال: إنما صلح الإيجاب اي إثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لأنهما بمنزلة العلمين لهذا الحكم في إثبات هذا الملك بهما والعلم يثبت

لهذا الحكم والعلَم يعمل وضعاً لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع وإنما يعتبر المعاني لصحة الاستعارة على نحو ما يستعمل للقياس. فلما ثبت الملك

الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع. وبيانه أن الاسم الموضوع للشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه أو لم يعقل لأن الحقيقة تثبت بالسماع من غير أن يعقل معناها ألا ترى أن الأعلام تدل على مُسمياتها من غير أن يوجد فيها معناها فإن القصير يسمى طويلاً والأسود يسمى كافوراً ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض أصلاً كما أن النصوص يوجب الأحكام بعينها سواء عُقل معناه أو لم يُعقل. وكما أن هناك إذا احتيج إلى القياس يُعتبر المعاني فكذلك هنا إذا احتيج إلى الاستعارة تعتبر المعاني ليصح استعارة هذا اللفظ لمعنى آخر (**فلما ثبت الملك**) الذي هو مقصود في الباب (**بهما**) أي بلفظي النكاح والتزويج. وضعاً من غير أن يكون لهما دلالة باعتبار أصل الاشتقاق على الملك (**صحت التعدية به**) أي صحت تعدية ثبوت الملك وكان الباء زائدة. أو صحت تعدية ثبوت الملك (**به**) أي بكون الملك ثابتاً بهما والباء للسببية. إلى ما هو صريح في التمليك وهو الألفاظ المتنازع فيها. وهذا بخلاف لفظ الإجارة والإعارة والإحلال وأخواتها فإن الإجارة والإعارة لتمليك ملك المنفعة بعوض وغير عوض وملك المنفعة لا يكون سبباً لملك المتعة بحال. والإقراض بمعنى الإعارة أيضاً على ما عُرف في موضعه مع أن الإقراض في محل المتعة لا يصح لأن محلها الآدمي والاستْقراض في الحيوان لا يجوز. وأما لفظ الإحلال فلا يُوجب ملْك المتعة أصلاً وكذا الإباحة والتمتع فإن من أحل لغيره طعاماً أو أباحه له أو أذن له أن يتمتع به لا يملكه وإنما يتلفه على ملك المبيح فكذا إذا استعملت في النكاح لا يَثبت بها الملْك. وكَذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه أصلاً بل مُوجبه الخلافة مضافة إلى ما بعد الموت ولو صرّح بلفظ النكاح مضافاً لا يصح أيضاً.

(**فإن قيل**): الهبة أيضاً لا توجب الملْك ما لم ينضمّ إليها القبْض. (**قلنا**): الهبة لا تُوجب إضافة الملك ولكن لضعف في السّبب لتعريه عن العوض بتأخر الملك إلى أن يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف إذا استعمل في النكاح لأن العوض يجب به بنَفْسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيره والكبيرة فلهذا كان موجباً ملْك النكاح بنفسه مع أن المملوك بالنكاح بنَفْس العقد يَصير كالمَقْبُوض ولهذا لو ماتت عقيب العقد تَقَرر البدَل. فكان هذا بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيُوجب الملك بنفسه كذا في «المبسوط» وقال القاضي الإمام رحمه الله أنَّ تراخي الملْك عن الهبة ليس من مُوجب الهبة فإن القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن نفياً عن المتبرِّع عُهدة ما لم يتبرع به وإذا كان كذلك

بهما وَضعا صحّت التعدية به إلى ما هو صَريح في التمليك فإن قيل: فهلاّ صحَّت استعارة النكاح للبيع والمناسبة التي ذكرتم قائمة لأنها تقوم بالطرفين جميعاً لا محالة لا يناسب الشيء غيره إلا وذلك يناسبه كالأخوين. قيل له: الاتصال من هذا الوجه على نوعين: أحدهما اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سَبَبٌ محض ليس بعلة وُضعت له. فالأول يوجب الاستعارة من لأن العلّة لم تُشرع إلا لحكمها، والحكم لم يثبت إلا بعلته فاستْوى الاتصال فعمّت الاستعارة. ولهذا قُلْنا فيمن قال: إنْ ملكتُ عبداً فهو حر فملك نِصف عبد ثم

صار عبارَة عن نكاح مُطلق ثم النكاح لا يقع تبرعاً ليتاخر الملك نفياً للعهدة عنها على أن النكاح بشَرْط ان لا يملك صحيح والشرط باطل.

قوله: (فإن قيل فهلاّ صَحَّت) هذا السؤال يرد على قَوْله فصحّت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين والحكمين. وتوجيهه ان يقال لو صحَّت استعارة البَيْع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان تصح استعارة النكاح للبيع والهبة أيضاً لقيام الاتصال الذي ذكرتم لأن الاتصال لا بد له من طَرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشيء بغَيره إلا وأن يكون ذلك الغير متصلاً به أيضاً لانه من الإضافيات كالإخوة لما افتقرت إلى طرفين تثبت من الجانبين وقد وافقْتُمونا على فساد هذه الاستعارة فيدلُّ على فسادَ الأولى. فأجاب وقال الاتصال مِنْ هذا الوجه على نَوْعين كامِل وناقص:

فالأول: هو أن يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لأن الحكم لا يثبت إلا بعلّته فيكون من حيث الوجود مفتقراً إليها وكذا العلة لم تُشرع ولم تقصد لذاتها وإنما شرعت للحكم. حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحُرّ ونكاح المحارم فكانت مفتقرة إلى الحكم من حيث الغرض. وهذا النوع من الاتصال يوجب أي يجوز الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه.

قوله: (ولهذا قلنا) أي ولأن جواز الاستعارة يعُمُّ الجانبين قُلنا فيمن قال إلى آخره. والمسألة على أربعة أوجه: أحدها: الحلف على ملك عبد مُنكر بان قال: إن ملكت عبداً فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس، وفي الاستحسان لا يُعتق. وَجه القياس أن الشرط مِلك العبد مطلقاً من غير شَرْط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وكما في العبد المعيَّن. وَجْه الاستحسان

باعه ثم ملك النصف الباقي لم يُعتق حتى يجتمع الكُل في مُلكه. ولو قال: إن اشتريت عبداً عتق النصف الباقي وإن لم يجتمع وفي العبد المعيَّن يستويان. وإن قال: عنيت بالملك الشراء كان مصدقاً في الحكم والديانة. وإن قال: عنيتُ

أن مِلْك المطلق يقع في كماله وذلك بصفه الاجتماع فاختص به. الا ترى أن الرجل إذا قال: إن ملكت مئتي دِرْهم فعبدي حُرٌّ أنه يقع على اجتماع الملك وهذا أيضاً استحسان. والا ترى أن الرجل يقول والله ما ملكت مئتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة لكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقاً وذلك لأن المطلق يتقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم يتَقيَّد بنقد البلد فهاهنا مطلق الملك يتقيد الاجتماع بدَلالة العادة أيضاً. وكان أبو بكر الاسكاف[1] إذا أراد تفهيم أصحابه هذه المسألة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول: يا فلان هل ملكت مئتي درهم فيقول: والله ما ملكتها قط ثم ينظر إلى أصحابه كم ترون أنه ملك من الدراهم متفرقاً وأنفق على نفسه فعرفنا أن المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق.

والثاني: الحلف على شراء عبد منكر بأن قال: إن اشتريتُ عبداً فهو حُر فاشترى نصف عَبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عُتق هذا النصف بخلاف الملك. والفرق بينهما أن الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فأما الاجتماع في كونه مشترى له بعد الزوال فمتحقق لأن كونه مشترى له لا يتوقف على مِلْكه الا ترى لو قال: إن اشتريت عبداً فامْرَأته طالق فاشتراه لغيره إنه يحنث في يمينه فإذا اشترى الباقي بعد بَيع النصف الأول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث. إلا أن يعني أن يشتري عبداً كاملاً فبدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لأنه نوى تخصيص العام.

والثالث، والرابع: أن يعقد اليمين على ملك عبد بعينه أو شراء عبد بعينه والمسألة بحالها يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف الفصل الأول. والفرق أن الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعيَّن ولا يعتبر في المعيّن لأنه يُعرف بالإشارة إليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعيَّن. ولأن الإنسان في العادة إنما يستخبر من نفسه أن يقول: ما ملكتُ ألف درهم مريداً بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولايستخبر ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الألف إذا ملكه متفرقاً. وذلك لأن بدون الإشارة إلى المعين قصده نفى الغناء عن نَفْسه ولم يحصل له

---

(١) هو أبو بكر محمد بن احمد الإسكاف ابلخي توفي سنة ٣٣٣ هـ فقيه حنفي، انظر الفوائد البهية ١٦٠.

بالشراء الملك كان مصدقاً في الديانة لأنه استعار الحُكْم لسببه في الفصل الأول واستعار السبب لحكمه في الثاني وأما الاتصال الثاني فيصلح طريقاً للإستعارة

الغناء إذا كان ملكه متفرقاً وفي المعين قصده نفس ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار إليه ثابتاً وإن كان في أزمنة متفرقة كذا في «جامع المصنف» وشمس الأئمة رحمهما الله. والمراد من قوله: عتق النّصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحاً فإن كان فاسداً لم يُعتق وإن اشتراه جُملة لان شرط حَنْثه ثم قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض. الا ترى أنه لو اعتقه لم ينفذ؟ فإن كان في يده حين اشتراه عتق إذا كان مضموناً بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكاً بنفس الشراء فيَعتق لوجود الشراء كذا في «المبسوط» قال العبد الضعيف ينبغي أن يكون قوله: يعتق النصف في هذه المسائل قول أبي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية في النصف أو الضمان للاختلاف المعروف في تجزيء الإعتاق.

قوله: (وإن قال عنيت بالملْك الشّراء). هذا هو التقريب يعني إن عنى بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يُصدق ديانةً وقضاء لأنه استعار الحكم وهو المُلْك. لسَببه أي لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيُصدقه القاضي ايضاً. والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السَّبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة. وإن نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق دِيانة لأنه استعار السبب أي العلة لحكمه فيجوز ولا يصدقه القاضي لأنه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة.

ثم المراد من قوله يدين فيما بَينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء انه إذا استفتى يجيبه المفتي على وُفْق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت إلى ما نوى إذا كان فيه تخفيف. وكان هذا نظير ما لو استفتى رَجُل عن فقيه إن لفلان عليَّ ألف دِرْهم وقد قضيته هل برئت من دينه؟ فالفقيه يفتيه بانك برئت منه وإذا سمع القاضي ذلك منه يقتضي عليه بالدين إلا ان يقيم بينة على الإيفاء كذا في بعض شروح «الجامع».

والثاني وهو الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احد الجانبين دُون الآخر كاتصال الفرْع أي الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وُضعت له.

لَفظ السبب يُطلق على العلة وغيرها يقال: البيع سبب الملك والنكاح سَبب الحِل والزنا سبب الحدّ ويُراد به العِلة لأنّ معنى الإفضاء في العلة اكثر منه في غيرها فبقوله محض

....

احترز عن العلة إذ السبب المحض لا يكون موجباً للمسبب بذاته بحال. ثم منْ شَرْط المحض ان لا يكون الحُكم مُضافاً إليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد هاهنا انتفاء إضافة الحكم إليه دون علته بدليل أن العلة وهي زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظير أضيفت إلى السبب وهو أنتِ حرة وإن لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة إليه فلذلك فسّره بقوله: ليس بعلة وُضعت له يعني المراد من السبب المحض أن لا يكون علة موضوعة للفَرْع لا أن لا يكون العلة المتخلّلة مضافة إليه أيضاً فإن ذلك ليس بشرط هاهنا. وهذا النوع من الاتصال يصلح طَريقاً للإستعارة من أحد الطرفين وهو أن يُستعار الأصل للفرع والسبب للحُكم دون العكس لأن الشرط في صحة الاستعارة أن يكون المستعار له متصلاً بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وإرادة اللازم والمسبَّب مفتقر إلى السبب افتقار المعلوم إلى العلة لقيامه به، فيصلح ذكر السبب وإرادة ما هو من لوازمه تقديراً وهو المسبّب. فأما السبب فمستغن في ذاته عن المسبَّب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الأصلي الذي وضع له به وثبوت المسبب به من الأمور الاتفاقية فإن شراء الأمة المجوسية والأخت من الرّضاعة والعَبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الأصلي وهو الملك وإن لم يحصل مِلْك المُتعة وإذا كان كذلك لا يصيرُ السَّبب متصلاً بالمسبَّب ولازماً له لعدم افتقاره إليه فلا يتحقق الاستعارة إذ هي ذكر الملزوم وإرادة اللازم فلهذا لا يجوز استعارة المسبب للسبَّب. إلا إذا كان المسبب مختصاً بالسبب فحينئذ تجوز استعارة المسبب له أيضاً كقوله تعالى إخباراً: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]، أي عنباً استعير اسم المسبّب للسَّبَب لاختصاص الخمر بالعنب. وكقولهم أمطرت السماء نباتاً أي ماء سموه باسم مُسببه وهو النبات لاختصاصه به. وكقوله الراجز:

أقبل في المستن من ربابه أسنمة الآبال في سحابه

سمى الماء باسم مسببه وهو أسنمة الآبال لأن الأسنمة لا يرتفع إلا بالنبات ولا يوجد النبات إلا بالماء. وذلك لأنه إذا كان المسبب مختصاً بالسبب صارا في معنى العلة والمعلول فيصير السبب إذْ ذاك متعلقاً بالمسبب أيضاً من حَيث أن المسبَّب لما لم يحصل إلا به والمسبب مطلوب صار كان السبب موضوع له ومفتقر إليه نظراً إلى الغرض كافتقار العلة إلى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين. الا ترى أن الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلاً بها ومفتقراً إليها من حيث أن الخمر ماء العنب ولا قيام للعنَب بدون مائه. وكذلك النبات أو ارتفاع السّنام لما لم يحصل إلا بالمطر صار للمطر تَعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين. فأما ثبوت ملك المتعة بالبيع

من أحد الطرفين وهو أن يُستعار الأصل للفرع والسبب للحكم لأن هذا الاتصال ثابت في حق الفَرْع لافتقاره ولا يصح أن يستعار الفرع للأصل لأن هذا الاتصال في حق الأصل مَعْدُوم لاستغنائه وهذا كالجملة الناقصة إذا عطفت على الجملة الكاملة توقف أول الكلام على آخره لصحّة آخره وافتقاره. فأما الأول فتام في

والهبة فقد حصل تبعاً واتفاقاً فكان اتصاله بالأصل عدماً في حق الأصل فلا يصح استعارته له.

قوله: (أن يستعار الأصل للفَرْع والسبب للحُكْم) قيل قوله والسبب للحكم عطف تفسير وفائدته دَفع وَهْم من يتوهَّم ان المراد من الأصل العلة ومن الفرع المعلول. وقيل الأصل والفرع أعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ويُؤيده ما ذكره شمس الائمة: لا يصح استعارة الحكم للسَّبب كما لا يصح الفَرْع للأصل.

قوله: (وهذا كالجملة الناقصة) اي الاتصال بين السبب والمسبب الذي هو ثابت من أحد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله: زينب طالق وعَمْرة مثلاً. فقوله زينب طالق جملة تامة لوُجود طرفيها وقوله: وعَمرة جملة ناقصة لافتقارها إلى الخبر ولهذا لو انفردت لا يفيد شيئاً ولكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الأولى ليصح اشتراكهما في الخبر، وتصير الثانية مفيدة مثل الأولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة إلى الجملة الناقصة لافتقارها إلى الخبر ولكنه بالنسبة إلى الأولى في حكم العدم لكمالها في نفسها. والدليل على التوقف في حق الثانية وُقوع الطلقات الثلاث في قوله للمَدْخول بها: انتِ طالق وطالق وطالق. وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وُقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق. لأن الجملة الأولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت لا إلى عدة فَيَلْغُو ما بعدها.

ونظير ما ذكرنا من الأصول إضافة الحكم في المحل المنصوص عليه إلى المعنى بالنسبة إلى الفرع ليصح التعدية إليه وعدم إضافته إليه بالنسبة إلى نفس المنصوص عليه لعدم الافتقار إليه بوجود النص الذي هو اقوى منه. ومن الفروع صحة اقتداء المتنفِّل بمن يصلي صلاة مضمونة مع أنها غير مضمونة على الإمام مضمونة على المقتدي لكن عدم الضمان في حق الإمام بعارض ظنٍّ يخصُّه فلا يظهر في حق المقتدي فتكون صلاته هذه مضمونة في حق المقتدي غير مضمونة في حق نفسه.

نفسه لاستغنائه. وعلى هذا الأصل قلنا: إن ألفاظ العتق تصلح أن تُستعار للطلاق لأنها وضعت لإزالة ملك الرقبة وذلك يوجب زوال ملك المتعة تبعاً لا قصداً على نحو ما قلنا فصحَّت الاستعارة. وقال الشافعي رحمه اللّه يصح أن

قوله: (وعلى هذا الأصل) أي على أن استعارة السبب للمسبب جائز قُلنا: إن ألفاظ العتق يصلح أن يستعار للطلاق بأن قال لامرأته: حَرَّرتك أو أعتقتك أو أنتِ حرة ناوياً للطلاق وقع للطلاق لما ذكر في الكتاب. وإنما يحتاج إلى النية لأن المحل المضاف إليه غير متعيِّن لهذا المجاز بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج إلى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة ألفاظ التمليك للنكاح حيث يصح بدون النية لأن إضافتها إلى الحرة لا تدل إلا على النكاح فإن الأب إذا قال لآخر: بعت ابنتي منك أو وهبتها لك لا يمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعينت جهة الاستعارة فلذلك لا يحتاج إلى النية.

قوله: (وقال الشافعي) لا يجوز استعارة ألفاظ الطلاق للعتاق عندنا. وقال الشافعي رحمه اللّه يجوز والخلاف في الصريح والكناية سواء حتى لو قال لأمته أنتِ طالق أو طلقتك أو أنت باين أو أنتِ حرام ونوى به الحرية لا يعتق عندنا خلافاً له. قال: التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع يُسمى أسداً والبليد حماراً وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغةً وشرعاً. أما لغة فلأن الطلاق معناه التخلية والإرسال يقال: أطلقت البعير أي أرسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فإنه يقال أعتقت العصفور وحَرَّرته أي أرسلته. وأما شرعاً فلأن كل واحد منهما إزالة الملك بطريق الإبطال مَبني على السراية. فإنه لو طلق نصفها يسري إلى الكل وكذا لو أعتق نصفه يسري إلى الكل أيضاً إذا كان موسراً وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والإيجاب في المجهول وإذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه.

(وقلنا) لا تصح هذه الاستعارة لأن طريق صحتها منحصر على الاتصال ذاتاً أو معنى كما تقدم ذكره وقد عَدم الاتصال بينهما ذاتاً لأنه في الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون سبباً لانقطاع ملك الرقبة كملك المنفعة لا يكون سبباً لملك الرقبة وقد بيَّنا أن اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقاً للإستعارة وقد سَلم الخصم أيضاً أنه لا اتصال بينهما من حيث السببية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فامتنعت الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله: اسقني ناوياً للعتق.

يُستعار الطلاق للعتق لأنهما في المعاني يتشابهان لأن كل واحد منهما إسقاط بُني على السراية اللزوم والمناسبة في المعاني من أسباب الاستعارة مثل المناسبة في الأسباب وقلنا لا تصح هذه الاستعارة لما قلنا في المسألة الأولى أن اتصال الفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم ولا تصح الاستعارة للمناسبة في المعاني من الوجه الذي قلنا لأن طريق الاستعارة من قبل المعاني المشاكلة في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص الذي به يقوم الموجود. فأما بكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم نظير في أوصاف النص أن التعليل بكل وصف صحيح من غير أثر خاص. وقلنا نحن هو باطل لأن الابتلاء يسقط فكذلك

قوله: **(من الوجه الذي قلنا)** أي ذكرناه في جانب الشافعي أن كل واحد منهما إسقاط بُني على السراية واللزوم. هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم به الموجود أي من قبيل المعاني المختصة التي قيام الموجود بها بحيث لو زالت عنه لا يبقى الموجود على حقيقته ولا يريد به المعنى الداخل في الماهية وإنما يريد معنى هو مختصّ به وملازم له واشتهر به مثل الشجاعة للأسد والبلادة للحمار فإنّ قوامهما بهما يعني لا يتصور وجودهما بدونهما. **(فأما بكل معنى فلا)** أي فأما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لأنها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الأرض للسماء والجدار للإنسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا يتفوّه به عاقل. ولأن الاستعارة مأخوذة من العَرب وأنهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور وامتنعوا عن الاستعارة بالأوصاف العامة فعُلم أنها لا تصح بكل معنى. ألا ترى أن البخر والحمى من لوازم الأسد كالشجاعة ولكن لما لم يشتهر بهذين الوصفين لا يجوز أن يستعار الأسد للأبخر والمَحْمُوم. وهذا الطريق أي الاستعارة بكل وصف مشهوراً كان أو غيره نظير طريقه في اعتبار أوصاف النص حيث جوز التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف المخيل والوصف المتعدي وغير المتعدي وجوز التعليل بقياس الشبه **(وهو باطل)** أي التعليل بكل وصف باطل لأن الابتلاء يسقط لأن الناس مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر:٢]، فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له أدنى تمييز بأي وصف شاء وبطلانه لا يخفى على ذي لُب. وذلك يبطل الامتحان أي الاستعارة بكل وصف يُبْطل الإمتحان فإن المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حُسناً وطراوة وبهجة وفصاحة ويتميز الذكي من الغبي في إبداع الاستعارات والتعريضات وإستخراج غرائب التشبيهات. فلو جازت الاستعارة بكل وَصف لزال حُسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عُيوب الكلام بعد أن كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر في فُنون الكلام

الاستعارة يقع بمعنى له أثر الاختصاص. ألا ترى أن العرب تسمي الشجاع أسداً للاشتراك في المعنى الخاص وهو الشجاعة فأما بكل وصف فلا لأن ذلك يُبطل الامتحان ويصيِّر الموجودات في الأحكام كلها متناسبة ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه لأن معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لأن الإطلاق عبارة عنه والنكاح لا يُوجب حقيقة الرِّق ولا يسلب المالكية وإنما

العالِم بجهات الفصاحة، ومن لم يشم رائحة منها وغَفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والإجماع.

قوله: (ولا مُناسبة بينهما) أي بين الطلاق والعتاق. من هذا الوجه أي الوجه الذي هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة في المعنى الخاص المشهور الذي وضع كل واحد منهما له لأن معنى الطلاق رَفْع القيد لغة وشرعاً وإليه أشار بقوله: ما وضع له اسمه وما احتمله محلُّه، أما لغة فلأن معناه التخلية والإرسال يقال أطلق المقيد والمسجون إذا خلى سبيله وأرسله، وأطلق البعير إذا رفع عقاله وخلى سبيله. ومنه أطلقت الأسير إذا حللت أساره وخَلَّيت عنه والتركيب يدلُّ على الحِل والانحلال.

أما شرعاً فلأن النكاح لا يُوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية فإنها ثابتة لها بعد النكاح كما كَانت قبله بدليل انها بقيت أهلاً للشهادات والتصرفات ولو وُطئت بشبهة كان العُقر لها لا للزَّوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعاً حتى لم يَحلّ لها الخروج والبروز بدون إذنه، ولم يحل لها تزويج نفسها من أحد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذي أثبته النكاح عنها فهذا القدر هو الذي احتمله المحل لا غير.

فأما الإعتاق فإثبات القوة لغة وشرعاً أما لُغة فلأنه يقال عتق الفرخ إذا قوي حتى طار عن وكره ومنه عِتاق الطير لكواسبها مثل الصقر والبازي لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقَت البكر إذا أدركت وقويت. وهذا شائع بالشين المعجمة أي منتشر مشهور في كلام العرب. وأما شرعاً فلأن الرق الذي هو في حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية أي تسلطها ساقط أي معدوم حتى التحق المَرْقُوق بالبهائم ولم يَبق له شهادة ولا ولاية فكان الإعتاق إحياء له وإثباتاً للقوة الشرعية فيه وليس بين إزالة القيد ليعمل القوة الثابتة عملها وبين إثبات القوة بعدما عدمت مشابهة كما ليس بين إحياء الميت وبين إطلاق الحي مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمرود اللعين بقوله: ﴿أنا أُحْيِي وأُميتُ﴾ [البقرة:٢٥٨]، في محاجتّه إبراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارضاً للإحياء الحقيقي وإذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية.

يوجب قيداً فلا يحتمل إلا إطلاق القيد. وأما الإعتاق فإثبات القوة الشرعية لأن ذلك معناه لغة يقال: عتق الطير إذا قوي وطار عن وكره، ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر إذا أدركت وهذا شائع في كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الإعتاق إثباتاً وليس بين إزالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين إثباتها بعد العدم مشابهة كما ليس بين إحياء الميت وبين إطلاق الحي مشابهة فما هذا إلا كَمَن استعار الحمار للذكي والأسد للجبان فإن قيل أليس لا يصح أن يستعار البيع للإجارة كما لا يُستعار الإجارة للبيع.

(فإن قيل) لا نُسلّم ان الإعتاق إثبات القوة بإثبات المالكية والولاية بل هو إزالة المانع كالطلاق فإن المالكية إنما يثبت بكونه آدمياً فإنه خلق حراً مالكاً في الأصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الإعتاق إزالة المانع. والدليل عليه أن يصح تعليقه بالشروط والإثباتات لا تعلق بالشروط.

(قلنا): بل الإعتاق إثبات القوة لأن الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية أصلاً وتثبت بالعتق ابتداء ولهذا صار منسوباً إلى العتق بالولاء لأنه أحياه معنى. وقوله علة المالكية والولايات كونه آدمياً غير مسلّم بل العلة كونه حراً وقد زالت الحُرِّية بالكلية بحلول الرق فبالإعتاق تثبت مالكية أخرى جديدة. وأما قوله: يصح تعليقه بالشرط فلا يكون إثباتاً فنقول: إنما لا يجوز تعليق الإثبات الذي فيه معنى التمليك بالشرط. أما الإثبات الذي ليس فيه معنى التمليك فهو قابل للتعليق بالشرط. كقوله: إن شفى الله مريضي فعليَّ كذا.

(فإن قيل): ما ذكرتم إنما يستقيم على قولهما فإن عندهما الإعتاق إثبات القوة الشرعية التي يعبر عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم على أصل أبي حنيفة رحمه الله لأن الإعتاق عنده إزالة الملك على ما عرف في مسألة تحري الإعتاق وإذا كان الإعتاق إسقاطاً عنده كان مشابهاً للطلاق معنى فيجوز أن يستعار الطلاق له.

(قلنا): الإعتاق عنده إثبات القوة أيضاً لكن بواسطة إزالة الملك فكان فيه معنى الإثبات والإسقاط جميعاً أما الطلاق فإسقاط محض فلا يثبت التشابه بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة.

قوله: (فما هذا إلا كمن استعار الحمار للذكي والأسد للجبان) يحتمل وجهين.

أحدهما: أن الحمار إنما يستعار للبليد والأسد للشجاع للمناسبة بين المحلين في

وملك المنفعة تابع لِملك الرقبة؟ قيل له قد قال بعض مشايخنا: إن البيع لا ينعقد بلفظ الإجارة والإجارة تنعقد به وذلك يتصور في الحُر تقول بعت نفسي منك شهراً بدرهم لعمل كذا وهذا جائز. فأما إذا قال: بعت منك منافع هذه الدار شهراً بكذا لم يجز كذا. ذكره في أول كتاب «الصُّلح» وهذا ليس

البلادة والشجاعة فاستعارة الحمار للذكي الذي هو ضد البليد والأسد للجبان الذي هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لا مُناسبة فيه أصلاً وهو قلب المعقول وخلاف الموضوع.

والثاني: أن للحمار نوع ذكاء وذلك أنه إذا مشى في طريق أو اعْتَلفَ شعيراً في مكان يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدّة حتى لو ضل صاحبه الطريق وأرخى حبله يخرجه إلى الطريق ولو أخفى شيئاً في المفازة وقد عَلَف حماره شعيراً في ذلك الموضع ثم نسي ذلك الموضع يهديه حماره إلى ذلك الموضع إذا أرخى رسنه وللجبان نوع شجاعة وهو أنه وإن كان فاراً من القتال ولكنه إذا أقبل على القتال عند الاضطرار يقاتل قتالاً شديداً لا يقاتل غيره مثله، فاستعارة الحمار والأسد للذكي والجبان باعتبار هذين المعتبرين فاسدة لكونهما غير مشهورين فكذا استعارة ألفاظ الطلاق للعتاق بالمعاني التي ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة.

قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله في «الأسرار» فاعتبر الشافعي رحمه الله في مسألة العتاق تشاكل المعاني بين ألفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعاني بين ألفاظ التمليك والتزويج فإن التزويج للوصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتمليك لإثبات الملك كله لأحدهما على الآخر بلا حظ للملوك في المالكية بوجه وإنه وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره إلا أنا جوزنا الاستعارة في باب النكاح لاتصال بينهما سبباً متى كان حكم النكاح وقوع ملك على المرأة قبل فعل التمتع وإن افترقت المعاني وهو طريق كتشاكل المعاني ولم نُجوّز في باب العتاق لانعدام السببية وافتراق المعاني فما ذهبنا إليه أحق وأدق وذلك أظهر وأوضح.

قوله: (فإن قيل) هذا السؤال وارد على جواب السؤال الأول وتوجيهه أن يقال قد ذكرتم أن استعارة السبب للمسبب تجوز وكما أن ملك الرقبة سبب لملك المتعة فهو سبب لملك المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع للإجارة حتى لو قال: بعت عبدي شهراً بدرْهم أو بعتك نفسي مريداً للإجارة لا يصح فيلزم أن لا تصح استعارة البيع للنكاح أيضاً. فَمنع الشيخ ما ذكره هذا السائل أولاً وقال لا نُسلّم عدم الانعقاد به بل الإجارة

لفساد الاستعارة لكن لفساد في المحلّ لأن المنفعة لا تصلح محلاً للإضافة لأن

تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ. ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ في صُورة واحدة وإن كان جوابهم مطلقاً شاملاً لجميع الصور فقال. وذلك اي انعقاد الإجارة بلفظ البيع إنما يتصور في الحرُ، إذا قال: بعت نفسي منك شهراً بدرهم لعلم كذا يعني إذا أضاف البيع إلى نفسه دون منافعه وبيِّن المدة والعمل والأُجرة فإنْ ترك واحداً منها يُفسد العقد كما في صريح الإجارة. وأجاب عن غيره هذه الصورة فقال لا تنعقد الإجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لا لخلل في الاستعارة ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد.

وبيانه أنه لايخلو من ان أضيف البيع إلى المنفعة أو إلى العين. فإن اضيف إلى المنفعة بان قال بعت منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة شهراً فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصُّلح. ولو ادّعى شخصاً في دار في يدِ رجل فصالحه منه على سُكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لان ما وقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة. ولو آجره من الذي صالحه جاز في قول ابي يوسف ولم يجز في قول محمّد. ولو آجره من غيره جاز. ولو باع هذا السكنى بيعاً من رجل لم يجز بيع السكنى. وإن ذُكر في «التقويم» انه ينعقد إجارة ولكن عدَم الجواز للإضافة إلى غير محله على ما بين في الكتاب لا لخلل في الاستعارة.

وإن أضيف إلى العين فلا يَخْلُو من ان يذكر المدة اوْ لا. فإن لم يذكر بان قال بعت عبدي منك بعشرة فلا شُبهة في انه ينعقد بيعاً لإضافته إلى محل قابل للبيع وإمكان العمل بالحقيقة وعدم إمكان حمله على المجاز وهو الإجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة. وإن ذكر المدة بان قال: بعتُ منك عبدي شهراً بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان ينعقد إجارة إذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال: بعت منك عبدي شهراً بعشرة لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الإجارة بيعاً فعلى ذلك التعارف يجوز وإذا جاز في تعارف اهل اللسان ببَلَد جاز في غيره إذا إتفق المتعاقدان عليه كذا في «الأسرار».

ويجوز أن لا ينعقد إجارة كما أشار إليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر. وينعقد بيعاً صحيحاً لإمكان العمل بالحقيقة بصرف ذكر المدة إلى تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام إنما يكون لتاجيل الثمن كما في قوله بعتك إلى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا يقبل التوقيت. ويجوز ان ينعقد بيعاً فاسداً لان الحمل على الحقيقة وإن كانت قاصرة أولى من الحمل على المجاز والبَيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض فكان المثل عليه أوْلى من الحمل على المجاز وهو الإجارة.

ذلك معدوم ليس في مقدور البَشر حتى لو أضاف إليها الإجارة لم يجز فكذلك ما يُستعار لها ولكن العَين أُقيمت مقامها في حق الإضافة في الأصل. فكذلك فيما يُستعار لها وصار هذا كالبيع يُستعار للنكاح في غير محله وهي المحرم من النساء فيثبت أن فساده إضافة إلى غير محله من أحكام هذا القسم أيضاً أن المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم عند أبي حنيفة رحمه الله وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله هو خَلَف عن الحكم.

قوله: (لأن المنفعة لا تصلح محلاً للإضافة) أي لإضافة العقد إليها. **(لأن ذلك)** أي المذكور، وهي المنفعة معدومة **(ليس في مقدور البشر)** أي ليس في قدرته إيجادها أو ليست هي داخلة فيما هو مقدور البشر. حتى لو أضاف إليها الإجارة بأن قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذلك ما يستعار لها أي للإجارة وهو البيع إذا أضيف إليها لا يجوز. **(في الأصل)** أي في حقيقة الإجارة. **(فكذلك ما يستعار لها)** أي فكالأصل المستعار في احتياجه إلى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح الاستعارة كما في الحر.

وصار هذا أي عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع المستعار للنكاح في غير محله أي في محل النكاح، وهي المحرم من النساء فإنها لما لم تكن محل حقيقة النكاح لم تكن محلاً لما يستعار للنكاح أيضاً وهو البيع فكذلك المنافع لما لم يصلح لإضافة الإجارة إليها لم يصلح لإضافة ما يُستعار للإجارة أيضاً وهو البيع لأن الحقيقة أقوى من المستعار فعرفنا أن الفساد لعدم المحلية لا لفَساد الاستعارة.

قوله: (المجاز خَلَف عن الحقيقة في التكلم) إلى آخره. اعْلم أنه لا خلاف في أن المجاز خلَف عن الحقيقة بدليل أنه لا يثبت إلا عند فوات معنى الحقيقة وتعذُّر العمل به ولهذا يحتاج المجاز إلى القرينة والحقيقة لا تحتاج إليها. وأنه لا بد لثبوت الخلف من تصوُّر الأصل لأن الخلف من الإضافيات فلا يتحقق بدون الأصل كالإبن مع الأب. وأن المصير إلى المجاز لا يجوز إلا عند تعذّر الحقيقة كما أن المصير إلى الخلف لا يجوز إلا عند فوات الأصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز. والحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعاني ولهذا قالوا: الحقيقة لفظ استعمل وكذا والمجاز: لفظ استعمل في كذا. وإنما الخلاف في أن الخلفية في التكلم بأن صار التكلم بلفظ المجاز خلفاً عن التكلُّم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبدال لا خلفاً عن حكم الحقيقة. أو في الحكم بأن تعذر حكم الحقيقة بعارض،فصير إلى المجاز لإثبات لازم الحقيقة خلفاً عن الحقيقة في إثبات حكمها احترازاً عن إلغاء الكلام فقال أبو

بيانه فيمن قال لعبده وهو أكبرُ سناً منه: هذا ابني لم يعتق عندهما لأن هذا الكلام لم ينعقد لما وَضع له أصلاً فصار لغواً لا حُكم له فلا يجب العمل بمجازه لأنه خلف عنه في إثبات الحكم ومن شرط الخلف أن ينعقد السبب

حنيفة رحمه الله: المجاز خلف عن الحقيقة في التكلُّم، وقالا: هو خَلَف عنها في الحكم.

ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا أسد فعندهما هو خلف في إثبات الشجاعة عن قوله هذا أسد في محل الحقيقة لإثبات الهيكل المخصوص. وما قرع سمعك أن حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد منه ما ذكرنا لأن الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من أوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم. وعند أبي حنيفة رحمه الله التكلم بقوله: هذا أسد للشجاع خَلَف عن التكلم بقوله: هذا أسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية إلى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناءً على صحة التكلم لا خلفاً عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم. وقوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير: هذا ابني فعندهما هو خلَف في إثبات العتق عن قوله: هذا ابني لابنه الحقيقي في إثبات البنوة والعتق. وعند أبي حنيفة رحمه الله نَفْس التكلم بقوله: هذا ابني خلف عن التكلُّم بقوله: هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام. لهما ان الحكم هو المقصود لا نَفْس العبارة فاعتبار الخلفية والأصالة فيما هو المقصود أولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة.

ولأبي حنيفة رحمه الله ان الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ بإجماع أهل اللغة فجعل المجاز خلفاً عن الحقيقة في التكلم الذي هو استخراج اللفظ أوْلى مما ذكرا لأن الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني. وتحقيقه الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لأن المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل النقل إلى المستعار له بحيث يصير عينه عينه. وكذا صفته لا تَقْبل الانتقال لأن صفة الشيء هي القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وإنما يتصور الانتقال في اللفظ. الا ترى أن الشجاعة التي هي الأسد لا تنتقل إلى الإنسان باستعارة لفظ الأسد له. ولكن اللفظ ينتقل إليه؟ فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا غير ويظهر أثر هذا الاختلاف في قوله لعبده الذي لا يولد مثله لمثله: هذا ابني فعلى قولهما وهو قول أبي حنيفة الأول يَلْغو هذ الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي أيضاً. وفي قول أبي حنيفة الآخر يُعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله: عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم. وجه قول أبي حنيفة الأول ان هذا الكلام لم ينعقد لإيجاب حكم الحقيقة أصلاً وهو البنوة فيلْغو كما لو قال: اعتقتُك قبل

للأصل على الاحتمال وامتنع وُجوده بعارض كمن حَلف ليَمَسَّنَّ السماء أن اليمين انعقدت للبر لاحتمال وجوده فانْعقدت للكَفارة خلفاً عنه فأما الغموس فلم ينعقد للحُكْم الأصلي فلا ينعقد لخلفه. وهذا نظير مسألة الغَمُوس. وقال أبو حنيفة رَحمه اللّه: أن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحُكم بل

أن أُخلق أو قبل أن تخلق. أو قال: هذا أخي. أو قال لغلام صغير له هذا جدي، أو قال لعبده هذه بنتي، أو قال لأمته هذا غلامي، وإنما قلنا أنه لم ينعقد أصلاً لأن معنى قوله: هذا ابني أنه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل أن يكون مخلوقاً من ماء ابن عشرين سنة وإذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الإقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا أن المجاز خلَف عن الحقيقة في إثبات الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصوُّر الأصل فيشترط أن يكون الأصل في مخرجه صحيحاً مُوجباً للحكم على الاحتمال ولكن يتعذَّر العمل به بعارض فيخلفه المجاز في إثبات الحكم وقد بيَّنا أن هذا الكلام في نفسه غير مُنعقد لإيجاب حُكم أصلا فلا يمكن أن يجعل المجاز خلفاً عنه فيَلْغو كما في النظائر المذكورة.

وهذا بخلاف قوله لمعروف النسب: هذا ابني حيثُ يعتق وإن لم يثبت النسب لأن كلامه في مخرجه صحيح مُوجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز أن يكون مخلوقاً من مائه بالزنا أو بالوطء بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر إثباته منه رعاية لحق الغير فيصح أن يخلفه المجاز. ونظير هاتين المسألتين الحلف على مَسِّ السماء واليمين الغَموس فإن الأول موجب للكفارة لانعقاد السبب موجباً للأصل وهو البرهان بناء على أن السماء عين ممسوسة فيصلح لإيجاب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الحالي فأما الغموس فلم تنعقد لإيجاب الأصل وهو البر فلا تصلح موجبة للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه نظير الغموس. على أنا نقول في معروف النسب لا يُعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لأن الولد كما ذكرنا يحتمل أن يكون موجوداً من مائة وأن الفراش له في الباطن فيصدق فيما يَرجع إلى حق نفسه ويُجعل كأن النسب ثابت فتثبت أحكامه باعتبار الحَقيقة لا باعتبار المجاز. ولهذا صارت أم الغلام أمّ ولدٍ له لو كانت في ملكه كما لو أقر بذلك لمجهول النسب وثبتت حقيقة البنوة هاهنا لا تصير أمّ ولد لهُ للاستحالة. ولا يلزم على هذا الجواب إذا قال لامرأته وهي أصغر سناً منه هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير لا تثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتاً في حقه لحرمت عليه. لأنا نقول: إن المقر إنما يصدق فيما يرجع إلى نفسه لا فيما يرجع إلى غيره وكلامه هذا إقرار على الغير لأن حكم النسب في النكاح ليس إزالة الملك بعد ثبوته وإنما موجبه انتفاء

هو في الحُكم أصل. ألا ترى أن العبارة تتغير به دُون الحُكْم فكان تَصرُّفاً في

حل المحلّية من الأصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق على إبطال حق الغير فأما قوله: هذا ابني فإقرار على نفسه لأن من حكم البنوّة بطلان الملك بعد ثبوته فإنه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون إقراراً على نفسه فيصدق.

وجه قوله الآخر إنه إن تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد أمكن بمجازه فيعمل به كما في معروف النسب. وذلك لأن طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجودة لأن البنوة من أسباب العتق فإنه إذا قال لمن هو يولد لمثله وهو مجهول النسب: هذا ابني تثبت البنوة وتثبت الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة البنوة فكان هذا اللفظ سبباً للبنوة والبنوة سبباً للحرية من وقت الدخول في الملك واستعارة السبب للمسبب طريق معهود فيجعل اللفظ مجازاً لمسببه احترازاً عن الإلغاء وصار كأنه قال: عتق عليّ من حين ملكته. ولا يقال: العتق ليس من أحكام البنوة بل هو حكم الملْك لأن الحكم في علة ذات وَصْفين يُضاف إلى آخرهما وجوداً وهو الملك هاهنا دون القَرابة لأنه حادث والقرابة من وَقت العُلوق فثبت أن البنوة ليست بسبب للعتق فلا تصحّ استعارتها له. لأنا نقول الملك إذا كان ثابتاً ولا نسب ثم ادّعاه كان النسب آخرهما وجوداً فتصح استعارته له. ألا ترى أن العبد إذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاه أحدهما عتق ويضمن نصيب شريكه إن كان موسراً ولا يضمن إن كان معسراً فلولا أنه صار معتقاً بهذه الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف بالإيسار والإعسار لأنه لا صنع له في التملك كذا في «الطريقة» البرغرية.
وأما قولهم لا بد للخلف من تصور الأصل فمسلَّم ولكن الخلفية في التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهي بأن يكون الكلام صالحاً لإفادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبراً موضوعاً للإيجاب أي إثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لأن قوله هذا ابني موضوع لإثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيُعمل بمجازه.
ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة في هذا المحل، لأن أهل اللغة قاطبة اتفقوا على أن قوله للشجاع هذا أسد استعارة صحيحة ومعلوم أن الشجاع لا يتصور أن يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا أسد مبتدأ وخبر موضوع لإفادة معنى وهو الإخبار عن الهيكل المعلوم ثم استُعير لإثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الأسدية أصلاً فكذا قوله: هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للإخبار عن البنوّة في محل وهو الابن الحقيق واستُعير لإثبات لازمه وهو الحرّية في الأكبر سِنًّا منه فتصح هذه الاستعارة أيضاً إذ ليس بينهما فرق.

قوله: (ألا ترى أن العِبارة تتغيّر به دون الحكم) يعني أن التغير الذي هو من لوازم

التكلم فتشترط صحة الأصل من حيث أنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته وقد وُجد ذلك فإذا وجد وتعذّر العمل بحقيقته وله مجاز مُتعيّن صار مستعاراً لحكمه بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة وقالا: لفظ الهبة ينعقد لحكمه

المجاز للعبادة دون الحكم لأن اللفظ الموضوع لمعنى إذا استعمل فيَ موضوعه فهو حقيقة وإذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه يتغير ذلك اللفظ ويصير مجازاً فأما الحكم فلا يَقْبل الانتقال والتغيّر كما ذكرنا فعرفنا أن الخلفية في التكلم لا في الحكم. وزَعم بعض الشارحين أن معناه أن محل المجاز له لفظ موضوع إذا استعمل فيه يكون حقيقة كلفظ الشجاع في موضوعه فإذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الأسد تغيرت تلك العبارة فأما الحُكْم وهو إثبات الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والأسد. وعن هذا توهموا أن قول الرجل: هذا أسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع. وأن قوله هذا ابني في مسالتنا خلف عن قوله: هذا حُرّ منْ حين ملكتُه. وأن عندهما ثبوت الشجاع بقوله: هذا أسد. خلَف عن ثبوت الهيكل المعلوم به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني المعروف النسب الذي هو أصغر سناً منه خلَف عن البنوة وكل ذلك وهم لأن المجاز لا يكون خلفاً إلا عن حقيقته التي نقلت عن محلها إلى محل المجاز فأما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا، ولو كان لفظ الأسد خلفاً عن الشّجاع ولفظ هذا ابني خلفاً عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف في قوله: هذا ابني لأكبر سناً منه لأن حُكْم الأصل وهُوَ الحرية التي ثبتت بقوله: هذا حُر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الأصغر سناً منه فيلزم أن يثبت العتق عندهما أيضاً لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الأصل والأمر بخلافه. ولا يصح أيضاً أن يكون الشجاع خلفاً عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا أن الخلفية إذ ذاك تكونُ بين المعاني لا بين الألفاظ والحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ بل المراد من الخلفية في الحكم أو في التكلم ما ذكرنا في أول المسألة. ولا يقال كيف يكون هذا أسد خَلفاً عن هذا أسد وليس بينهما تغاير ولا بد من أن يكون الخلف مغايراً للأصل إذ الشيء لا يكون خَلفاً عن نَفْسه. لأنا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف في المحلّين ألا ترى أن آثارهما مُختلفة فإن قولك: هذا أسد في محل الحقيقة يدل على ما لم يدل هو في محل المجاز وكذا قوله: هذا ابن في محل الحقيقة يدل على البنوة التي لم توجد في محل المجاز فصحت الخليفة.

قوله: (وله مجاز متعيّن) احتراز عن قوله: هذا أخي على ما نبينه صار مُستعاراً لحكمه أي للازم حكمه وهو الحرية إذ هي لازمة البنوة عند ثبوت الملك.

قوله: (كالنكاح بلفظ الهبَة) يعني إذا قال: وهبت ابنتي منك أو قالت: وهبت

الأصلي في الحرة لأن احتمال بيع الحرة وهبتها مثل احتمال مس السماء وأما هذا فمستحيل بمرَّة. وقال أبو حنيفة رحمه الله هذا تصرُّف في التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فإن من قال لامرأته انتِ طالق ألفاً إلا

نفسي منك على وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعاراً للنكاح وإن لم ينعقد لإيجاب حكم الحقيقة وهو ملك الرقبة في هذا المحل لان الحرَّة لا تقبل ذلك اصلاً فكذا فيما نحن فيه. وقالا: لفظ الهبة كذا يعني انهما لا يُسلمان عدَم انعقاده لحُكمه الاصلي في هذا المحل ويقولان انّ احتمال بيع الحرة وهبتها ثابت عقلاً وشرْعاً وإن كان بعيداً كاحتمال مس السماء. الا ترى ان تملك الحر كان مشروعاً في شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بَنوه: ﴿جَزَاءُهُ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ﴾ [يوسف:٧٥]، فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارِض وهو عدَم جواز النَسخ.

(فأما هذا) اي البنوة في الاكبر سناً منه، **(فمستحيل بمرة)** اي بالكلية عقلاً وشرعاً. على أنا لم نثبت النكاح بلفظ الهبة بطريق المجاز وإنما نثبته بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك في العين وملك النكاح عندنا في حكم مِلْك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج في حق الوَطْء إلا انه ثابت من وجه دُون وَجه وملك اليمين ثابت من كل وجه فكان ذلك احقّ، فإنه امكن إثباته وإلا اثبتنا مِلْك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز. ولأن منافع البُضع في حكم العين على ما عرف ومِلك النكاح عبارة عن ملك منافع البُضع. والجواب ان بعدما تحققت الاستحالة في شريعتنا لا تصوُّر لانعقاده سبباً للحكم الاصلي كما لو ثبتت عقلاً. الا ترى أن نكاح المحارم لما انتسخ ولم يبق مشروعاً لم ينعقد سبباً للحل اصلاً لم يصر حتى شبهة في سقوط الحد عندهما مع بقاء المحليّة فيه حق الأجنبي، فهنا أولى لارتفاع المحلية بالكلية. وهذا بخلاف الحلف على مسِّ السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فينعقد سبباً. وما قالا الهبة تعمل بحقيقتها ليس بمُستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الإيلاء وعدم صحة النقل إلى الغير، وسائر ما يترتب على النكاح من ولو كانت عاملة بحقيقتها الملك النقل إلى الغير باسباب الملك ولكان العُقر له فيما إذا وطئت بشُبهة ولملك تزويجها من غيره كالامة. فثبت انها عاملة بطريق المجاز وإن تصور ثبوت حكم الأصل في هذا المحل ليس بشرط لصحة المجاز. ولما رجع الشيخ إلى كلام ابي حنيفة أعاد ذكره فقال: وقال أبو حنيفة يعني مجيباً لكلامهما. هذا تصرف في التكلم اي استعمال المجاز تصرف في اللفظ فكان الخلفية في التكلم فلا يتوقف على تصوُّر الحكم كالاستثناء لما كان تصرفاً في التكلم لن يَتوقّف صحته على تصور الحكم فإن مَن قال

تسعمائة وتسعين أنه تقع واحدة ذكره في «المنتقى» وإيجاب ما زاد على الثلث من طريق الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع فصح فكذلك هذا لما كان تصرفاً في التكلم صحت الاستعارة به لحكم حقيقته وإن لم ينعقد لإيجاب تلك الحقيقة ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فجعل إقراراً به فعتق في القضاء بخلاف النداء لأنه لاستحضار

لامرأته انت طالق الفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين صحّ الإيجاب والاستثناء حتى لا يقع إلا واحدة. نص عليه في «المنتقى» وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد أبي الفضل. ومعلوم أن إيجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل إذ لا مزيد للطلاق على الثلاث فكان هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكلي فينبغي أن لا يصح ويقع ثلاث تطليقات إلا أنه لما صحّ من حيث التكلُّم والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع من ثبوت المستثنى صح الإيجاب والاستثناء.

وكذلك لو قال نسائي طوالق إلا زينب وفاطمة وهند أو خديجة أو قال عبيدي أحرار إلا سالماً وبزيعاً وفَرقداً وليس له من العبيد غيرهم صحّ هذا الاستثناء وإن كان في الحكم استثناء الكل من الكل لما ذكرنا. **(فكان هذا)** أي المجاز لما كان تصرفاً في التكلم صحت الاستعارة **(به)** أي بقوله: هذا ابني أو بهذا الطريق **(لحكم حقيقته)** أي للازم موضوعه **(وإن لم ينعقد لإيجاب تلك الحقيقة)** أي لإثبات موضوعه الأصلي في هذا المحل **(ومن حُكم الحقيقة)** أي ومن لوازم موضوعه الأصلي العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام إقراراً به أي بالعتق من حين ملكه فعتق العبد في القضاء.

قوله: **(فعتق في القضاء)** يعني لما صار قوله هذا ابني إقراراً بالحرية من حين ملكه لا إنشاء للعتق في الحال يحكم القاضي بعتقه وإن كان كاذباً في إقراره لأنه حجة على نفسه كما لو اقر به صريحاً كاذباً. وكلام الشيخ يشير إلى أنه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كما في الإقرار كاذباً وقد صرّح الشيخ الإمام البرغري في «طريقته» بما أشار الشيخ إليه فقال: فإن قيل: لا وجه لتصحيح هذا الكلام لأنه إما أن يُجعل مجازاً لإنشاء الحرية أو للإقرار بالحرية لا وجه إلى الأول لأنه في موضع الحقيقة إخبار الإنشاء وقد ذكرتم أن معناه عتق علي من حين ملكته وهذا إقرار وليس بإنشاء والدليل عليه أن هذا الكلام يبطل بالإكراه والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الإنشاء على خلافه. ولا وجه إلى الثاني لأنه كذب محض بيقين لأنا نعلم أنه لا يعتق بالبنوة لأن ذلك مستحيل ولم يوجد إعتاق من جهة السيد والإقرار إذا اتصل به دليل الكذب يبطل كالإكراه والهزل فإذا كان كَذباً بيقين أولى أن يبطل.

المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فإذا لم يكن المعنى مطلوباً لم يجب الاستعارة لتصحيح معناه بخلاف قوله: يا حُرّ فإنه يستوي نداؤه وخبره لأنه موضوع للتحرير فصارَ عينه قائماً مقام معناه فصار المعنى مطلوباً بكل حال.

قُلنا هذا مجاز للإقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط. وقوله: إنه كذب بيقين وهو مستحيل قلنا: الاستحالة في البنوة لا في الحرية فيصير كأنه قال عتق عليّ من حين ملكته ولو نصّ على هذا لم يكن محالاً. وقوله: لم يوجد الإعتاق فلم يصح هذا الإقرار قلنا: لو صرح بهذا الكلام فإنه يعتق عبده في القضاء ثم إن كان صادقاً بأن سبق منه إعتاق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى. وإن لم يسبق منه إعتاق لا يُعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذا هنا.

قوله: (بخلاف النداء) جوابٌ عن سؤال وهو أن يقال إذا قال لعَبْده يا ابني لا يُعتق إلا في رواية شاذة عن أبي حنيفة رحمه الله. وعلى ما ذكرت يلزم أن يجعل بمعنى قوله: يا حُر بطريق الاستعارة كما جعله أبو حنيفة في تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا لأن النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المنادَى. ألا ترى أنك تنادي رجلاً فتقول يا حسن ويكون قبيحاً ولما لم يكن موضوعاً لتحقيق المعنى في المنادى لم نشتغل بتصحيحه بإثبات موجبه اللغوي الحقيقي أو المجازي. فأما الخبر فقد وُضع لتحقيق المخبر به فيجب تصحيحه بإثبات معناه الحقيقي أو المجازي إن أمكن.

قوله: (بخلاف قوله: يا حُر) جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو أن يقال إذا قال لعبده: يا حر أو يا عتيق يُعتق كما لو قال: هُو حُر فاستوى النداء والخبر. وعلى ما ذكرت ينبغي أن لا يعتق في النداء فقال إنما استوى النداء والخبر فيه لأنه موضوع للتحرير وعلم لإسقاط الرق به فكانَ عينه قائمة مقام مَعناه. ألا ترى أنه لو أراد أن يُسبِّح فجرى على لسانه عَبدي حُر يُعتق؟ فكان المعنى مطلوباً منه بكل حال فلهذا يُعتق في الحالين. وذكر في «المبسوط» لو جعل اسْم عبده حُراً وكان ذلك معروفاً عند الناس ثم ناداه به فقال: يا حُر لم يعتق وإذا لم يكن هذا الاسْم معروفاً له يُعتق به في القضاء لأنه ناداه بوصف يملك إيجابه بخلاف قوله: يا ابني فإنه نداء بوصف لا يملك إيجابه فيُنظر إلى مقصوده فيه وهو الإكرام دون التحقيق فصار الضابط أن النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به إن كان ثابتاً، كقوله: يا طويل يا أسود وهو طويل أو أسود وإن لم يكن قائماً به فإن كان وصفاً يصح ثبوته من جهة المنادي يثبت اقتضاء كقوله: يا حُر يا عَتيق. وإن لم يكن كان استحضاراً للمنادى بصورة الإسم كقوله: يا طويل وهو قصير وقوله: يا ابني الأكبر سناً منه أو لأصغر منه وهو معروف النسب.

ومن حكم هذا الباب أن العمل بالحقيقة متى أمكن سَقط المجاز لأن

وبما ذكرنا خرج الجواب عن قوله: أعتقتك قبل أن تُخلق أو قبل أن أُخلق لأنه ليس له حقيقة أصلاً فلم يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه جعله عبارة عن لازم حقيقته، إذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة. وأما قوله: هذا أخي فقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله: أنه يعتق لأن للأخوة في ملكه موجباً وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه. وفي ظاهر الرواية لا يُعتق لأن الأخوة اسم مشترك قد يراد بها الأخوة في الدين قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى: ﴿وَ إِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً﴾ [الأعراف: ٦٥]، وقد يراد بها الأخوة في النسب. والمشترك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال: هذا أخي لأبي أو لأمي يعتق على هذا الطريق. ولأن الأخوة لا تكون إلا بواسطة الأب أو الأم لأنها عبارة عن مجاورة في صلب أو رحم وهذه الواسطة غير مذكورة نصاً ولا تثبت بما ذكر أيضاً فلم يصر العتق بدون الواسطة حكم نصه فلا يستقيم كناية عنه كشراء الأب لا يكون إعتاقاً إلا بواسطة الملك فمتى لم يوجب الشراء ملكاً للمشتري لم يكن إعتاقاً.

وكذا الجواب عن قوله: هذا جَدّي لأن الجد إنما يعتق عليه بواسطة الأب فما لم يثبت الواسطة نصاً أو مقتضى ثبوت النسب لم يوجب عتقاً في ملكه فلا يصير حكماً له فلا يصير كناية عنه فأما الولاد فنفسه علة العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصلح كناية عنه. وقد ذكر الإمام البرغري أن لا رواية في قوله هذا جَدي فنقول بأنه يعتق. وأما قوله لعبده: هذه بنتي فلا يوجب العتق وإن أقر بما هو سبب الحرية لأن قوله هذه بنتي حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليس بمحل لتلك الحرية أصلاً فإضافتها إليه بمنزلة إضافة العتق إلى الحمار فتلغو. ولأن المشار إليه إذا كان من جنس المسمى تعلّق الحكم بالمشار إليه وإذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فإنه إذا اشترى فصاً على أنه ياقوت أحمر، فإذا هو ياقوت أصفر، ينعقد البيع لوجود المشار إليه ولو ظهر أنه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى، والذكر والأنثى في بني آدم جنسان مختلفان على ما عُرف وقد أشار إلى العبد وسمى أنثى فكانت العبرة للمسمّى وهو مَعدوم ولا يمكن تصحيح الكلام إيجاباً ولا إقراراً في المعدوم ولا يمكن أن يجعل البنت مجازاً للابن بوجه. ألا ترى أنه لا يعتق وإن احتمل أن يكون ولده بأن كان أصغر سناً؟ ولا يلزم عليه إذا قال: فقأت عينك وعيناه صحيحتان فإنه لا يلزمه شيء ولا يجعل كناية عن الأرش الذي هو حكم الفقأ لأن الفقأ لا يوجب عليه أرشاً في حال قيام العين فإنه ضرب حتى ذهب نُور العين ووَجب الأرش ثم برأت وعاد نورها أو كان قلع سناً فيثبت لم يلزم الجاني شيء فثبت

المُستعار لا يزاحم الأصل. وذلك مثل قولنا في الأقراء أنها الحيض لأن القُرْء للحيض حقيقة وللطُّهر مجاز من قبل أنه مأخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة

أن الجناية وإن تحققت لم يوجب أرشاً حال عدم اثرها في المجني عليه. وإذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع النقوض والله أعلم.

قوله: (ومن حُكم هذا الباب) أي باب الحقيقة والمجاز أو من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز يعني إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته إلى أن يدل الدليل على كَونه مجازاً كقوله رايت اليوم حماراً أو استقبلني أسدٌ في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع إلا بقرينة زائدة فإن لم يظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملاً. ومن الناس من زَعم انه يصير مُجْملاً يجب الوقف فيه لأنه إذا استعمل فيهما وأمكن أن يراد به المجاز كما أمكن إرادة الحقيقة لم يكن حمله على احدهما بأولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك. الا ترى أن المجاز الذي قد غلب عليه العُرف والاستعمال أولى بإطلاق اللفظ من الحقيقة؟ فعُلم ان كونه حقيقة لا يُؤثر في كونه اوْلى لحمل اللفظ عليه وإذا حمل عند الإطلاق على الغالب حَقيقة كان أو مجازاً وجب ان لا يكون حال التساوي لأحدهما مزية على الآخر. والصحيح ما ذهب إليه العامة لأن الواضع إنما وضع اللفظ للمعنى ليكتفي به في الدلالة عليه فصار كانه قال إذا سمعتم اني تكلمتُ بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيتُ به هذا المعنى. فمن تكلّم بلُغته وجَب ان يريد به ذلك المعنى فوَجب حمله عند الإطلاق عليه. ولأنا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن إلى فهم الحقيقة أقوى من مبادرته إلى فهم المجاز وذلك يدل على صحة ما قلنا. وقولهم هما في الاستعمال سواء فاسد لأن مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم إلا بقرينة تنضمّ إليه فانَّى يتساويان وإذا لم يتساويا كان المعنى الأصلي أوْلى باللفظ من المعنى العارضي عند عدَم دليل يصرفه إليه.

قوله: (وذلك) أي نظير هذا الأصل **(قولنا في الأقراء)** المذكورة في النص **(أنها الحيض)** لا الأطهار. وإنما ذكر لفظ الإقرار دون القُروء المذكور في النص إشارة إلى ان المراد من القُروء الذي هو جمع كثرة جمع القلة.

قوله: (لأن القُرء للحيضة حَقيقة وللطهر مجاز) اعلم انه لا خلاف ان القُرء استعمل في الحيض والطهر لغةً وشرعاً وقال عليه السلام لفاطمة بنت حُبيش: «دعي الصلاة أيام أقرائك» يعني أيام حيضك. وقال : «إن من السنة ان تستقبل الطهر استقبالاً فتطلقها في كل قُرء تطليقة» يعني الطهر وقال الشاعر:

هذه العبارة لغةً وذلك صفة الدَّم المجتمع فأما الطهر فإنما وصف به بالمجاورة مجازاً ولأن معنى القرء الانتقال يقال قرأ النجم إذا انتقل والانتقال بالحيض لا بالطُّهر فصارت الحقيقة أوْلى وكذلك العقد لما ينعقد حقيقة وللغرم مجاز.

يا رُبَّ مَولًى حاسدٍ مُباغضِ عليَّ ذي ضِغْنٍ وَضب فارِضِ
لـه قـروء كقـروء الحائـضِ

وقال الأعشى:

أفي كل عام أنت جاشم غَزوة تشد لأقصاها غريم غرائكا
مُوَرِّثةٍ مالاً وفي الحي رِفْعةً لما ضاع فيها من قروء نسائكا

وأراد به الطهر لأن الطهر هو الذي يضيع في زمان غيبة الزوج وأما الحيض فضائع في الأحوال كلها ولكن الاشتباه والخلاف في أن الاستعمالين بطريق الحقيقة أو أحدهما بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز. فبالنظر إلى نفس الاستعمال يجب أن يكون كلاهما بطريق الحقيقة لأن الأصل في مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال في المجاز لا يكون بدُون قرينة فيلزم من هذا أن يكون الاسم مشتركاً وهو الذي ذهب إليه عامة العلماء واختاره الشيخ في أول الكتاب حيث ذكره في نظائر المشترك.

وبالنظر إلى أصل الاشتقاق يجب أن يكون في الحيض بطريق الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذي اختاره بعض مشايخنا وأشار إليه الشيخ هاهنا بقوله: من قِبل أنه مأخوذ من كذا يعني هذا الوجه يقتضي كونه حقيقة في الحيض مجازاً في الطهر وإن كان الاشتراك هو المختار فيه عندي فبهذا عُرِف أن المذكور هنا لا يُناقض المذكور في أول الكتاب. ثم ذكر للاشتقاق وجهين: أحدهما أن أصل هذا التركيب يدل على الجمع يقال: قرأت الشيء قرآناً أي جمعتُه وضَممت بعضه إلى بعض ويقال ما قرأت هذه الناقة سلاقَط، وما قرأت جنيناً أي لم تضم رحمها على ولد كذا في الصحاح. ومِنه قول الشاعر:

هِجانِ اللونِ لم تَقْرَأ جنيناً

وحقيقة الاجتماع في الدَّم لأن الحيض اسم لدم مجتمع في نفسه فإن نفس الدم لا يكون حيضاً حتى تدُوم فأما الطهر فليس بشيء مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم فإنه يجتمع في زمان الطهر ثم يدرّ. فكان الاسم للدم المجتمع في نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازاً باعتبار المجاورة فعند الإطلاق كان حمله على الحيض أوْلى. والضمير في به راجع إلى القُرء. وهذا إنما يستقيم إذا ثبت أن القرء بمعنى المفعول فأما إذا

وكذلك النكاح للجَمع في لغة العرب على ما عُرِف والاجتماع في الوَطْء ويسمى العقد به مجازاً لأنه سببه حتى يسمى الوطء جماعاً فكانت الحقيقة

كان بمعنى الفاعل فالأمر على العكس. لأن زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر أحق بهذا الاسم وكان إطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورَة. والثاني: أن هذا التركيب يدلّ على الانتقال أيضاً، يقال: قرأ النجم إذا انتقل وهذا المعنى وإن كان موجوداً في الطُّهر والحيض لأن المرأة تنتقل عن الطهر إلى الحيض وعن الحيض إلى الطهر غير أن الطهر أصل والحيض عارِض فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر، إذ لولا الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة وللطهر مجازاً للمجاورَة أيضاً لأن الطهر مُجاور للحيض فكانت الحقيقة أوْلى.

وذكر الإمام البُرغري أنّ الطهر لا يأخذ اسم القُرء إلا بمجاورَة الدّم فإن كل طُهر لا يَنطلق عليه اسْم القرء وإنما يَنْطلق على الطهر المتخلل بين الحيضتين فالطهر أخذ اسم القرء لأجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسماً للدم أولى. قال: ولأن الحيض أول المنتقل إليه وأول المنتقل عنه لأن الطهر الأصلي لا يسمى قُرءاً وإنما القرُء هو الحيض والطهر الذي بعده فيثبت الانتقال أولاً إلى الحيض ثم منه إلى الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان أوْلى بالأصالة.

قوله: (**وكذلك العقد**) إلى آخره لا كفارة في اليمين الغَموس عندنا وقال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾ [المائدة:٨٩]، والغموس معقودة لأن المراد من العقد المذكور عقد القَلْب وهو قَصده ولهذا سُمِّيت العَزيمة عقيدة. ألا ترى أن ما يقابله وهو اللَغْو ما جرى على اللسان من غير قصد؟ وعندنا العَقد هو ربط اللفظ باللفظ لإيجاب حكم نحو رَبط لفظ اليمين بالخَبر المضاف إليه لإيجاب الصدق منه وتحقيقه، وربط البيع بالشراء لإيجاب الملك. وهذا أقرب إلى الحقيقة لأن أصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ثم استعير للألفاظ التي عقد بعضها ببعض لإيجاب حكم ثم استعير لما يكون سبباً لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار عَقد اللفظ أقرب إلى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه أحق كذا في «التقويم» وغيره. فكان معنى قوله لما ينعقد حقيقة أنه أقرب إلى الحقيقة أو المراد منه الحقيقة الشرعية.

قوله: (**وكذلك النكاح**) لفظ النكاح قد استعمل في الوطْء كقوله عليه السلام: «ناكح اليَد مَلْعون» وكقول الشاعر:

أوْلى وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى. ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في

إذا سقى الله أرضاً صوب غادية فلا سقى الله أرض الكوفة المَطرا

التاركين على طُهرٍ نساءهم والناكحين بشَطْء دجلة البقرا

وقول الآخر

يحب المديح أبو خالد ويهرب من صِلة المادِحِ

كبكرٍ تحبُّ لذيذ النكاح وتهرب من صَوْلة الناكح

وقد استعمل في العقد أيضاً كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾ [النساء:٣]، وقوله عليه السلام: تناكحوا توالدوا تكثروا ويقال كنا في نكاح فلان إلا أن استعماله في الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي ماخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبر أي التزمه وضمه إليك ويقال في المثل: انكحنا الفرى فسنرى، أي جمعنا بين العير والحمار فسنرى ما يحدُث كذا قيل. وقال أبو الطيب:

أنكحت ضم صفاها خف يَعْمَلةٍ تغَشْمَرت بي إليك السَّهل والحَبلا

أي الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع إنما يتحقق حَقيقة في الوطْء بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سُمّي جماعاً، وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به إلى ذلك الضم أو لان فيه ضماً حُكمياً. فكانت الحقيقة أوْلى عند الإطلاق. وبهذا تبيّن أن حمل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم﴾ [النساء:٢٢]، على الوَطْء كما حمله بعض مشايخنا ليثبت بإطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا أولى من حمله على العقد. كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على أن النكاح المذكور في الآية هو العَقد. قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الأحزاب: لم يَرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى إلا في معنى العَقد لانه في مَعنى الوطء من باب التصريح به ومن آداب القرآن الكناية عنه بلفظ المُماسة والمُلامَسة والقربان والتغشي والإتيان وقوله: حتّى سمى الوطء مُتعلق بقوله والاجتماع في الوطء.

(فإن قيل): فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبَّب للسبب وقد أثبتم ذلك.

(قُلنا): المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في مَعنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسَّبب كاستعارة اسم المعلول للعلّة وذلك لأن المسبب في المثال الأول وهو انعقاد اللفظين لا يصير عقداً حقيقة إلا بعزيمة القَلب وقصده إذ اللسان

الدعوى في رجل له أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال المولى: أحد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان أنه يُعتق من كل واحد ثُلثُه ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل أمه حتى يُعتق الثالث كله ونصف الثاني كما قال أبو يوسف

معبر عما في الضمير ولهذا لا ينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون. وكذا الوطء المقصود مخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطء الإماء ليس بمقصود وهُو من باب الاستخدام على ما عُرف كذا في بعض الشروح ولا يخلو من تمحُّل وتكلف.

قوله: (ولهذا) أي ولأن المجاز لا يُزاحم الحقيقة ولا يعارضها وقال أبو حنيفة إلى آخره أمة ولدت ثلاث أولاد في بطون مختلفة بأن كان بين كل ولدين ستة أشهر فصاعداً وليس له نَسب معروف فقال المولى في صحته أحد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان لم يثبت نَسب واحد منهم لأن المدعى نَسَبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن إثباته من أحد لأنه إنما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقاً بخطر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط. وتعتق الجارية لأنه أقرَّ لها بأمية الولد. ويعتق من كل واحد ثُلثُه في قول أبي حنيفة رحمه الله لأن دعوة النسب إذا لم تعمل في إثبات النسب كان إقراراً بالحرية على أصله كما في مسألة الأكبر سناً منه. فصار كأنه قال: أحدهم حُر فيعتق ثلث كل واحد منهم من جميع المال. وقال محمد رحمه الله يعتق من الأكبر ثلثه ومن الأوسط نصفه والأصغر كله لأن الأصل عنده أن هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد تلغو أصلاً ومتى أمكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كأنه ثابت على ما أشار إليه الشيخ بعد هذا في معروف النسب إذا ادعاه المولى أنه ابنه يعتق ولا يقضي بالنسب له لأن الولاد هاهنا ممكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لا يقضي بالنسب للجهالة ولكن الولاد ممكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لا يقضي بالنسب للجهالة ولكن الولاد ممكن على ما ادَّعى فينزل العتق على اعتباره. وإذا نزل على اعتباره عُتق من الأكبر ثلثه لأنه إن عناه عُتق ولا يعتق إن عنى الآخرين. ويعتق نصف الأوسط لأنه يعتق إن عناه وكذا إن عنى الأكبر لأنه ولد أم الولد فيعتق بموت المولى كما تعتق أمه ولا تعتق إن عنى الأصغر وأحوال الإصابة حالة واحدة وفي الروايات الظاهرة بخلاف أحوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه. وأما الأصغر فهو حُرٌّ في جميع الأحوال، إلا أن أبا حنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الأحوال لأنها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النَّسب ولأن جهة الحرية مختلفة وحُكمها مختلف فإنه إذا كان مقصوداً بالدعوة كان حرَّ الأصل وإذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للأم بعد موت المولى وبين كونه مقصوداً وتبعاً

رحمه اللّه لأن إصابته من قبل أمه في مقابله أصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة. وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صيرَ إلى المجاز بالإجماع لعدم المزاحمة أما المتعذر فمثل الرجل يَحلف لا يأكل من هذه النخلة أو الكرمة أنه يقع على ما يتخذ منه مجازاً، بخلاف ما إذا حلف لا يأكل من هذه الشاة أو هذا اللبن أو من هذا الرطب فإنه يقع على عينه لأن الحقيقة قائمة، وكذلك إذا حَلف لا يأكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لأن الحقيقة متعذرة، وكذلك لو حلف لا يشرب من هذا البئر

منافاة وكذلك بين حُرِّية الأصل وحرية العتق منافاة، فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعاً. فلهذا قال: يعتق من كل واحد ثُلثُه كذا في «المبسوط» و«الأسرار».

قوله: (ولا يعتبر ما يصيب كل واحد) يعني الأوسط والأصغر من قبل أمه (لأن إصابته) أي إصابة العتق إياه من قبل أمه بمنزلة المجاز من الحقيقة لأنه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه من قبل نفسه لا يتوقَّف على شيء فكان بمنزلة الحقيقة. وقد روي عن أبي يوسف رحمه اللّه في هذه المسألة مثل قول محمد إلا في حرف واحد وهو انه قال: يُعتق من الأكبر نصفُه لأن حاله ترددت بين شيئين فقط إما أن يكون ثابت النسب من المولى فيكون حراً كله أو لا يكون ثابت النسب منه فلا يُعتق شيء منه فلهذا عُتِق نصفُه وسَعى في نصف قيمته.

قوله: (متعذِّرة أو مهجورة) المتعذرة ما لا يتوصل إليه إلا بمشقة كأكل النخلة، والمهجُورة ما يتيسر إليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم. وقيل في الفرق بينهما أن المتعذر لا يتعلق به حكم وإن تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم إذا صار فرداً من أفراد المجاز.

قوله: (لا يأكل من هذه النخلة) إذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها إن كانت مما يؤكل كالريباس وقصب السكر الرطب. وإن لم تكن فعلى ثمرتها إن كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وإن لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه. وهذا إذا لم يكن له نية فاما إذا نوى شيئاً فيمينه على ما نوى إن كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الأئمة الكرْدَري رحمه اللّه.

قوله: (لا يشرب من هذا البئر) إذا حلف لا يشرب من هذا البئر وهي مليء فيمينه تقع على الكرع عند أبي حنيفة رَحمه اللّه لا على الاغتراف وعندهما تقع على الاغتراف كذا في بعض شُروح الجامع. وإن لم يكن مليء فيمينه على الاغتراف لا على الكرع

لم يَقع على الكَرع وهو حقيقته لما قلنا واختلفوا فيما إذا أكل عين الدقيق أو تكلف فكَرَع من البئر فقيل لما كان متعذراً لم يكن مراداً فلا يحنث وقيل بل الحقيقة لا تسقط بحال فيحنث والأول أشبه لأن أصحابنا قالوا فيمن حلَف لا ينكح فلانة وهي أجنبية: إنه يقع على العَقد فإن زنى بها لم يَحنث. فاسقطوا حَقيقته: وأما المهجورة فمثْل من حلف لا يضع قَدمه في دار فلان أن الحقيقة مهجورة والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فحنث كيف دَخل. ومثاله أن التوكيل بالخصُومة صَرْف إلى جواب الخصْم مجازاً فيتناول الإنكار والإقرار

بالاتفاق لتعذُّر الحقيقة. فإن تكلف فكَرع منها قيل يحنث لأن الحقيقة إذا صارت موجودة لم تبق متعذرة فكان اعتبارها أَوْلى من اعتبار المجاز ولأنها إذا صارت موجودة وانتفى التعذر كانت داخلة في عُموم المجاز هو شرب الماء المجاور للبئر كما في مسالة الفرات عندهما. وقيل: لا يَحنث لأن المجاز لما صار مراداً لتعذُّر الحقيقة سَقط اعتبارُها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله: لا يشرب من الفرات عندهما لأن عموم المجاز وهو إرادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهي الكرع. فاما مسالة البئر فمجازها وهو إرادة الاغتراف لا يتناول الحقيقة فلا يَحنث بالكرع. وإنما جعل كلامه في مسالة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لأن الحقيقة وهي الكرع مستعملة فيه عُرفاً وشرعاً كالاغتراف فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز. فاما مسالة البئر فالحقيقة فيها متعذرة غير مستعملة والعُرف فيها الاغتراف لا غَير فجُعل كلامُه عبارة عَنه فلم يَدخل فيه الكَرْع. **قوله: (حلف أن لا ينكح)** إذا قال لأمته أو لمنكوحته: إن نكحتك فكذا، وَقعت يمينهُ على الوطء لما مر أن النكاح للوطء حقيقة وللعقد مجاز. فإن أعتق الأمة ثم تَزوجها أو أبان المنكوحة ثم تزوجها لا يحنث. وإن كانت المراة أجنبية والمسالة بحالها وَقعت يمينهُ على العَقد لأن الحقيقة مهجورة شرعاً وعقلاً. فإن زنى بهذه الأجنبية لم يحنث لأن اليمين لم يتناوله لتعذُّره شَرْعاً فكذا في هذه المسالة لأن المهجور عادة كالمهجور شرعاً.

قوله: (التوكيل بالخُصومة) إلى آخره إذا وكّل رجلاً بالخصومة مطلقاً فاقرَّ على موكَله في القياس لا يجوز إقراره وهو قول أبي يُوسف الأول وزُفَر والشافعي لأنه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والإقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما أمر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضدَّه. وفي الاستحسان يجوز إقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رَحمهم اللّٰه لأنا تركنا هذه الحقيقة وجَعلنا كلامَه توكيلاً بالجواب مجازاً إطلاقاً لاسْم السبب على

بإطلاقه لأن الحقيقة مهجورة شَرْعاً والمَهْجور شَرْعاً مثل المهجور عادةً. ألا ترى أن من حلف لا يُكَلِّم هذا الصبي لم يتقيد بصباه لأن هِجران الصبي مهجور

المسبب لأن الخصومة سَبب الجَواب أو إطلاقاً لاسم الجُزء على الكُل، لأن الإنكار الذي يَنشأ منه الخصومة بَعض الجواب فيَدخُل في عمومه الإنكار والإقرار.

وإنما حملناه على هذا لأن التوكيل إنما يصح شرعاً بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الإنكار فإنه إذا عرف المدعي محقاً لا يملك الإنكار شرعاً، وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعاً، والديانة تمنعه من قَصْد ذلك فكان مهجوراً شرعاً. والمهجور شرعاً كالمهجور عادة، فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز. كالعبد المشترك بين اثنين يبيع أحدهما نصفه مطلقاً يَنْصرف بيعُه إلى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق. غير أن عند أبي يوسف في قوله الآخر يصح إقراره في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لأن الموكل أَقَامَهُ مقام نفسه مطلقاً فيملكُ ما كان الموكّل مالكاً له والموكل يملك الإقرار في مَجْلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل. وعندهما يَملك الإقرار في مجلس القاضي دون غيره لأن الجواب إنما يسمى خصومة مجازاً إذا حصل في مجلس القضاء لأنه لما ترتب على خصومة الآخر إياه يُسمى باسْمه كما قال اللّه جل جلاله: ﴿وَجَزاءُ سَيِّئةٍ سَيِّئةٌ مثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، والمجازاة لا تكون سيئة. ولأن مجلس القضاء مجلس الخصومة فما يجري فيه يُسمَى خصومة مجازاً وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء. وإلى قولهما أشار الشيخ بقوله صرف إلى جواب الخصم مجازاً لأن جواب الخصم لا يتحقّق إلا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا.

قوله: (لم يتقيَّد بزمَان صِباه) إذا حَلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى لو كلَّمه بعد ما كبر يَحنث. والأصل فيه أن اليمين متى عُقدت على شيء بوصف فإن صَلُح داعياً إلى اليمين يتقيَّد به سَواء كان منكراً أو معرفاً احتراز عن الإلغاء كما إذا حلف لا يَأكل رطباً أو هذا الرُّطب يتقيد بالوصف حتى لو أكله بعد ما صار تَمْراً لم يحنَث لأن هذا الوصف يصلح داعياً إلى اليمين لن يضرُّه أكل الرطب. وإن لم يصلح داعياً إلى اليمين فإن كان المحلوف عليه منكراً يتقيّد به أيضاً لأن الوَصف إذْ ذاك يصير مقصوداً باليمين لأنه المعرّف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورةً. كَمن حلف لا ياكل لحم حَمل فاكل لحم كَبْش لا يَحْنث. وإن كان المحلوف عليه معرفاً بالإشارة لا يتقيد اليمين بالوَصف. كما إذا حلَف لا ياكل لحم هذا الحَمل فاكله بعد ما صار كَبْشاً يحنث لأن الوصف للتقييد أو التعريف ولا يصلح للتقييد هنا لأنه لا يصلح داعياً إلى اليمين لأن من امتنع عن أكل لحم الحَمل لضرَر يَلحقه يكون أشد امتناعاً من

شرعاً وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبده ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره: هذا ابني، إنه يعتق عملاً بحقيقته دون مجازه لأن ذلك مُمكن فالنَسب قد يثبت من زَيْد ويشتهر من عَمرو فيكون المقر مصدقاً في حق نفسه وإليه أشار محمَّد رحمه اللّه في الدَّعوى والعتاق ان الأم تصير أم

أكل لحم الكبش. ولا للتعريف أيضاً لحصول التعريف بمعرف أقوى منه وهو الإشارة إذْ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار إليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا آكُل لحم هذا الحيوان. وإذا عرَفت هذا كان يَنبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا أكلم هذا الصبي بوَصف الصبا لانه يصلح داعياً إلى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسُوء آدابهم كوَصْف الرطوبة ولهذا يصلح داعياً إلى اليمين في قوله: لا أكلم صبياً إلا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعاً لقوله عليه السلام: «مَنْ لم يَرْحَم صغيرنا ولم يوقِّر كبيرَنا فليس منا»[1] وفي ترك الكلام ترك الترَحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار إلى المجاز ويجعل كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق إطلاق اسم الكُلّ على البعض فإذا كلَّمه بعد زوال الصفة يحنَث لبقاء الذات. بخلاف قوله: لا أكلم صبياً حيث يتقيد بالصبا وإن كان حراماً مهجوراً شرعاً لأنه صار مقصوداً بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينّا فيجب تقييد اليمين به وإن كان حراماً كمن حلَف ليَشربن اليوم خمراً أو ليَسْرِقن الليلة ينعقد اليمين وإن كان حراماً لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليَمين فيحنث إن لم يشرب أو لم يَسرق كذا هنا.

قوله: (وعلى هذه الجملة) أي الجملة التي ذكرنا أنه يعمل فيها بالحقيقة عند الإمكان لا بالمجاز يَخرج قول أصحابنا في المسالة المذكورة ان إثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازاً للتحرير. وذلك لان العمل بجهة الحَقيقة ممكن. فإن النَّسَب قد يثبت من زيد بأن كان الفراش له في الباطن بان كانت مَنكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الإثبات لعارض. ويشتهر من عَمْرو لوُجود ظاهر الدليل فلا يصدَّق المقرّ في إبطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع إلى حقه ويجعل كَأنَّ النسب ثابت منه فيثبت أحكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز. والدَّليل عليه ان الجارية تصير أم ولد له ولو صار مجازاً لما صارَت أم ولد له كما لو قال له انت حر بل إنما يعتق لاحتمال

(١) أخرجه الترمذي في البر والصلة حديث رقم ١٩١٩. وأبو داوود في الأدب حديث رقم ٤٩٤٣. والإمام أحمد في المسند ١ /٢٥٧.

ولد له قال في الجامع: في عبد له ابن ولابنه ابنان فقال المولى في صحّته أحد هؤلاء وَلَدي ثم مات وكلهم يَصلح ابناً له أنه يعتق من الأول رُبْعه ومن الثاني ثُلثه ومنْ كل واحدٍ من الآخرين ثلاثة أرباعه وعلى قياس ذلك الجواب لو كان لابن العبد ابن واحدَ وكلُّهم يُولد لمثله أنه يعتق من الأول ثلثه ومن الثاني نصفه

أنه مخلوق من مائه. وقد ذكر محمد ما يدلُّ عليه وهو ما ذكرنا أن الرجل إذا كانت له جارية فولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال أحد هؤلاء ولدي ثم مات من غير بيان يعتق من الأول الثلث ومن الثاني النصف وكل الآخر ولو كان العتق في قوله: هذا ابني بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم إلا الثلث كما لو أنشأ العتق في أحدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق منهم على الاختلاف عُلم أن ثبوت العتق باحتمال النسب. وإنما قيد بقوله: في صحته ليستقيم الجواب المذكور فإنه إنْ كان هذا الكلام في مَرض الموت ولا مال له غير هؤلاء ولم يجز الورَثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة أسهم لحاجتنا إلى حساب له نصف وثلث وأقله ستة ثم يجمع سهام العتق وهي سَهمان وثلاثة وستة فتبلغ أحد عشر سهماً وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل رقبة أحد عشر سهماً فيعتق من الأكبر سهمان ويسعى في تسعة ومن الأوسط ثلاثة أسهم ويَسعى في ثمانية. ومن الأصغر ستة أسهم ويسعى في خمسة ليستقيم الثُلُث والثُلثان.

قوله: (وقال في الجامع كذا) رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابنان في بطنين مختلفين فقال المولى في صحته أحد هؤلاء وَلَدي وكل واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل البيان فإن من الأول يعتق منه رُبعه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الآخرين ثلاثة أرباعه. ولو كانا من بَطن واحد يُعتق كل واحد منهما بكماله لأن أحد التوأمين لا ينفصل عن الآخر في النَّسب. أما النسب فلا يثبت لأنه لو ثبت في المجهول لبقي معلقاً بالبيان وتَعليق النسب بالشرط باطل لأنه إخبار عن أمر كائن والتعليق في أمر معدوم يحتمل الوُجود. أما العتق فقد قيل إن الذي ذكره قولهما فأما عند أبي حنيفة رحمه اللّه فينبغي أن يجعل كلمة النسب عبارة عن التحرير لما تعذر إثبات النسب فيعتق من كل واحد رُبعه ولا يعتبر جهة النسب كما في مسألة كتاب الدعوى يُعتق من كل واحد ثلثه ولا يُعتبر جهة النسب. والصواب أن هذه المسألة بلا خلاف لأن جهة النسب إذا احتملت الصحة لم يجعل لَغواً عندهم وإن تعذر العمل بها لما بينا أن من قال لعبده وهو معروف النسب: هذا ابني انه يعتق وتصير أُمه أم ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك هاهنا. وليس هذا كمسألة كتاب الدعوى لأن هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على السواء وإنما التفاوت فيما يثبت بطريق السّراية من الأم وذلك بمنزلة المجاز

ومن الثالث كلّه لاحتمال النَّسب ولو كان تحرير العتق من كل واحد ثُلثه وأما في الأكبر سِناً منه فلأبي حنيفة رحمه اللّه طَريقان أحدهما أنه إقرار بالحرية

من الحقيقة فلا يجمع بينهما فاما العتق هاهنا فلا يثبت بطريق السّراية لأن الأب لو كان حراً لا يلزم منه حرية الولد وإنما يثبت بجهة النّسب لا غير لأن الأول لو كان ابنه لكان أولاده حَفدة له وهم في ملكه فيعتقون عليه لأن من مَلك ذا رَحم محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الأحوال. وإذا ثبت هذا قلنا إن الأول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة أحوال فيعتق ربعه وأما الثاني فيعتق في حالين بأن يراد نفسه أو ابوه ولا يعتق في حالين بأن يراد ابنه الأكبر أو الأصغر وأحوال الإصابة حالة واحدة فوجب أن يعتق ثلثه وأحد الآخرين حرّ بيقين بأن يُراد نفسه أو ابوه أو جده. وأما الآخر فإن أُريد به نفسه أو أبوه أو جده فكذلك وإن أُريد به أخوه لم يعتق وأحوال الإصابة حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف فيُوزع عليهما لأنه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه فيكون لكل واحد ثلاثة أرباعه. وما قلنا إن أحوال الإصابة حالة واحدة رواية الجامع وفي الزيادات اعتَبر أحوال الإصابة كما اعتبر أحوال الحرمان. ووجه ذلك ان الرِّق لا يثبت أصله إلا بسبب واحد وهو القهْر اما العتق فله أسباب متعددة مثل التنجيز والتعليق والكتابة والاستيلاد والتدبير فإذا اعتبر أحوال ما اتَّحد سببه فلأن يعتبر أحوال ما تعدد سببه أوْلى وَجْه المذكور في الجامع وهو الأصح أن ازدحام الأسباب في الإصابة لا يتحقق لأن الشيء إذا أصيب بسَبب استحال حصوله بسبب آخَر. فأما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى أن من أصاب شيئاً بالشراء لم يصبه بالهبة والإرث ومن حرم شيئاً بعدم الشراء فقد حَرمه سائر الأسباب فلذلك وجب الجمع بين أحوال الحرمان دون الإصابة. وقوله في الكتاب في صحته احتراز عما إذا قال ذلك في مَرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يَجز الورثة حيث عُتقوا منْ الثلث بحساب حقهم وذلك بأن يجعل كل رقبة اثني عشر لحاجتنا إلى حساب له ثلث وربع وأدناه اثنا عشر حق الأول في ربعه وهو ثلاثة أسهم، وحق الثاني في ثلثه وذلك أربعة وحق كل واحد من الآخرين في ثلاثة أرباعه وهي تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة عشر فقد ضاقَ الثلث عن سهام الوصايا فنجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خَمسة وسبعين فنحتاج إلى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعى فيه فنقول إن ثلث المال رقبة وثلث والرقبة منه ثلاثة أرباعه وليس لخمسة وعشرين ربع صَحيح فنضربه في أربعة فيصير مائة والمال ثلثمائة والرِّقبة ثلاثة أرباع المائة وهي خمسة وسبعون كان حق الأول في ثلثه فضَربناها في أربعة فبلغ اثني عشر وصار حق الثاني ستة

فيجب أن يصير مُقراً بحق الأم أيضاً لأنه يحتمل الإقرار والثاني أنه تحرير مبتدأ من قبل أن الإقرار بالنسب لو ثَبت ثبت تحريراً مبتدأ حتى قلنا في كتاب الدعوى في رَجُلين ورثا عبداً ثم ادَّعى أحدُهما أنه ابنه غرم لشريكه كأنه أعتقه لأن ثبوت النسب مضاف إلى خَبره لأن المخبر به قائم بخَبره فإذا كان كذلك جعل مجازاً عن التحرير وحَق الأم لا يحتمل الوجود بابتداء تَصرُّف المولى لأنه ليسَ في وسع البشر إثبات أُمومية الولد قولاً لأنها من حكم الفعل فلم يثبت

عشر وصارَ حق كل واحد من الآخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون في الباقي. فحصل الثلث والثلثان كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله.

قوله: (وأما في الأكبر سناً منه) يعني مَهما امكن في العَمل بحقيقة النَّسب يعمل بها في قوله: هذا ابني ويجعل العتق ثابتاً بالنسب لا أن يجعل مجازاً في الحرية فيثبت أمومية الولد به فأما إذا لم يمكن كما في الاكبر سناً منه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازاً في الحرية. وذلك بطريقين: أحدهما أن يجعل مجازاً في الإقرار بالحرية كما بيَّنا فيحصل مقراً بأن ام الغلام أم ولد له لأن حق الحرية للأم حكم النسب كما أن حقيقة الحرية للولد حكمه. فكما جعل قوله هذا ابني مجازاً للإقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازاً للإقرار بحق الحرية للأم وصار كأنه قال عتق هذا عليَّ من حين ملكته وامه أم ولدي. والثاني: أن قوله هذا ابني بمنزلة تَحرير مبتدأ كأنه قال: هو حر لأنه ذكر كلاماً هو سبب للحرية في ملكه فَيصير به معتقاً ابتداءً الا ترى أنه لو وَرث رجلان عبداً مَجهول النسب ثم ادَّعى أحدهما أنه ابنه غرم لشريكه إن كان موسراً كأنه أعتقه ولو لم يكن تحريراً مبتدأ لما غرم، لأن الشريكين إذا ورثا قَريب أحدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه وعلى هذا الطريق لا يصير أم الغلام أمّ ولد له لأنه ليس لتحرير الغلام ابتداءً تأثير في إيجاب أمومية الولد لأمه ولا يمكن أن يجعل مجازاً في إنشاء أُمومية الولد لأنه لا يمكن إثباتها بطَريق الإنشاء قولاً بأن يقول جَعلتك أم ولد أو أنشأت فيك أمومية الولد وإنما هي من حكم الفعل الذي هو الاستيلاد وقوله لأن ثبوت النسب متصل بقوله تحريراً متبدأ يعني ثُبوت النَّسب مُضاف إلى خَبره لأنه لم يكن ثابتاً قبل خبره فيقصر على وقت الخَبر لأن المخبر به في حق علْم السامع قائم. اي ثابت بخبره. فإذا كان كذلك اي إذا كان ثبوت النسب مضافاً إلى خَبره. جعل هذا الخبر مجازاً عن التحرير اي في التحرير أو عبارة عنه أو كناية عنه. والطَّريق الأول اصح لأنه ذكر في كتاب الإكراه إذا أكره أن يقول: هذا ابني لا يعتق عليه والإكراه يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداءً . ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بطريق الإقرار أيضاً لأنه موجب للضمان كالإنشاء. الا ترى أنه لو قال عتق

بدُونه وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معاً إذا كان الحكم ممتنعاً لأن الكلام وضع لمعناه فيبطل إذا استحال حكمه ومعناه. وذلك أن يقول الرجل لامْرَأته هذه بنتي وهي مَعْروفة النَسب وتُولد لمثله أو أكبر سناً منه فإن الحُرمة لا تقع به أبداً عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله لأن الحقيقة في الأكبر سناً منه متعذّر وفي

عليّ مِنْ حين ملكته كان ضامناً لشَريكه أيضاً فعُلم أن الضمان غير مختص بالإنشاء كذا قال شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (وقد يتعذّر) اي وقد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض الألفاظ فيلغو ضرورة وذلك إذا كان إثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ ممتنعاً لأن الكلام وُضع لإفادة المعنى فإذا تعذّر إثبات معناه الموضوع له يجعل مجازاً وكناية عن حُكمه أعني لازم معناه الثابت به تصحيحاً له فإذا تعذّر إثبات ذلك أيضاً يلغو ضرورة. مثال ذلك أن يقول الرجل لامرأته ومثلها لا يصلح بنتاً له أو تصلح وهي معروفة النسب هذه بنتي لا تقع الفرقة به أبداً يعني سواء أصر على هذا القول أو أكْذَب نفسه بأن قال غلطت أو أوهمت إلا أنه إذا أصر على ذلك يفرّق القاضي بينهما لا لأن الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لأنه إذا أصر عليه صار ظالماً يمنع حقها عن الجماع لأنه يمتنع عن وَطئها عند الإصرار وصارت هي كالمعلقة فيجب دفعه في التفريق كما في الجب والعنة.

ووافقنا الشافعي رحمه الله في التي لا تصلح بنتاً له وقال في التي تصلح بنتاً له إنها تُحرَّم لأن ملك النكاح أضعف من ملك اليمين والولاد أنفى لهذا الملك منه لملك اليمين. ثم ملك اليمين ينتفي بهذه اللفظ في ملكه فهذا أوْلى. وهذا لأن موجبه الحرمة وإليه إثبات الحرمة فيؤخذ بموجب قوله فيما أمكن. ولنا أن العمل بحقيقة كَلامه في الفصلين أعني في التي تصلح بنتاً له والتي لا تصلح بنتاً له متعذّر أما في الفصل الثاني فظاهر وأما في الفصل الأول فلأن الحقيقة إما أن جعلت ثابتة على الإطلاق بأن جعل النسب ثابتاً منه بالنسبة إلى جميع الناس، أو جعلت ثابتة في حق المقر لا غير ليظهر أثره في التحريم، كما قلنا في قوله لعبده الذي يولد لمثله وهو معروف النسب: هذا ابني ليظهر أثره في العتق. لا وجه إلى الأول لأنه أي لأن النسب مستحق من جانب من اشتهر نسباً منه فلا يؤثر إقراره في إبطال حق الغير. ولا إلى الثاني لأن هذا الكلام لو صحّ معناه أي لو ثبت مُوجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به مُنافياً لملك النكاح وليس إلى العبد إثبات ذلك إنما إليه إثبات حُرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله: فلم يَصلح حقاً من حقوق الملك أي التحريم المنافي لا يصلح حقاً من

الأصغر سناً تعذّر إثبات الحقيقة مطلقاً لأنه مستحق ممن اشتهر منه نسبها وفي حق المقر معتذر أيضاً في حكم التحريم لأن التحريم الثابت بهذا الكلام لَو صَحّ معناه مُناف للملك فلَم يصلح حقاً من حُقوق الملك وكذلك العَمل بالمجاز وهُوَ التحريمُ في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي أبليناه فلا يمكن أن يجعل النسب ثابتاً في حق المقر بناء على إقراره لأن الرجوع عنه صحيح والقاضي كذبه هاهنا فقام ذلك مقام رجوعه بخلاف العتاق لأن الرجوع عنه لا يصحّ ومن حُكْم

حقوق الملك لأن الشيء لا يثبت ما ينافيه فلا يكون داخلاً تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له. ولأن حل المحليّة ثَبت شرعاً كرامة لها، ولهذا يزداد بحريتها وينتقص برقّها فيكون الإقرار بالبِنتيّة في حَق الحِل إقراراً عليها فيكون باطلاً.

وكذا العمل بمجازه وهو أن يجعل كناية عن التحريم في الأكبر سناً منه على أصل أبي حنيفة رحمه اللّه وفي الأصغر سناً منه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين متعذر أيضاً . لهذا العُذر الذي أبليناه وهو أن التحريم الثابت بهذا الكلام أي التحريم الذي هو من لوازم البنتية مناف لملك النكاح فلم يصلح حقاً من حقوقه فلا يجوز أن يستعار هذا الكلام لذلك التحريم لأن الزوج لا يملك إثباته والتحريم الذي يملك الزوج إثباته وهو التحريم القاطع للحِل الثابت بالنكاح ليس من مُوجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته له أيضاً فلذلك بطل.

قوله: (بخلاف العتق) يعني بخلاف قوله: هذا ابني لأن العمل بحقيقته في الأصغر سناً منه مُمكن على ما مرّ وكذا بمجازه فيه وفي الأكبر سناً منه لأن البنوة بعد الثبوت موَجبها لعتق يقطع الملك كإنشاء العتق ولهذا تأدّت به الكَفارة وثبت به الولاء، لا عتق ينافي الملك. ولهذا لو اشترى ابنُه أو بِنتُه صحّ الشراء وفي وسعه إثبات عتق يقطع المِلك وهو مُوجب البنوّة فيجعل كِناية عنه.

وقرر القاضي الإمام أبو زيد رحمه اللّه ما ذكرناه بهذه العبارة فإن قيل يَصير قوله: هذه بنتي كِناية عن قوله: هي عليَّ حَرام. قُلنا: أَعَنْ حُرمةٍ يملك الزوج إثباتها بملك النكاح أو عن حرمة لا يملكها؟ فلا بد أن يقول عن تحريم يملك الزوج إثباته بحق المَلك لينفذ منه ويلزمه بقوله فإن تحريماً غير مملوك له بحق الملك غير لازم ولا نافذ كما لو أخبر بحرمة في مِلْك الغَير أو أخبر به رجل آخَر فقال إنها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزّوج بحقّ المِلْك تحريم بعد الملك من حيث قَطع الملك لا من حيث إثبات حرمة مُؤبّدة. فالحرمات المؤبدة عُلّقت بأسباب حُكمية تثبت قَبل مِلك المالك غير مملوك

هذا الباب أن الكلام إذا كانت له حَقيقة مستعملة ومجاز متعارَف فالحقيقة

للرجل بملك النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا الفراق الذي قلناه ولا يكون سبباً له بحال بل هو سَبب لحرمة مؤبدة مُنافية للنكاح مِنْ حيث يثبت لا من حيث تملك. فإنا لو توهَّمناه صادقاً لم يكن بينهما نكاح من الأصل ولا تحل له بحال وإذا لم يحتمله لم يصح كناية عنه فلغا صريحه وكنايته جميعاً **وقوله: (أبليناه)** اي بيناه متعد إلى مفعولين يقال أبليت فلاناً عُذراً إذا بينته له بياناً وحقيقته جعلته بالياً بعذري وعالماً بكنهه من بلاه إذا أخبره وجَرَّبه. وأحد المفعولين هاهنا محذوف والتقدير أبليناك إياه.

واعلم ان الحكم في مجهولة النسَب أيضاً ما عرفته في معروفته نص عليه في «الأسرار» فقيل : إذا قال الرجل لامرأة: هذه بنتي ويَجوز ان يكون كذلك ولها نسَب معروف أو ليس لها نسب معروف وقال: غلطت او اخطات حل له ان يتزوجها وإن قال ذلك بعد العقد لم يحرم إلا أنه إذا لم يكن لها نَسب معروف ودام على قوله فرّق بينهما. وكذا ذكر الشيخ أبو الفضل الكرماني في «إشارات الأسرار» فقال: إذا قال لامرأته هذه بنتي وهي مَجهولة النسَب وتصلح بنتاً له ثم قال: غلطت لم يفرّق بينهما عندنا وهكذا ذكر في «المبسوط» وذلك لأن الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له إياه كما صح الرجوع عن الإيجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الإقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع أو بالرد إلا أن الشيخ وضَع المسألة في معروفة النسَب لأن تعذر العمل بالحقيقة فيها أظهر. وقد اشار الشيخ إلى ما ذكرناه أيضاً بقوله: ولا يمكن أن يجعل النسب ثابتاً إلى آخره على ما ذكر في بعض النسخ. وهو في الحقيقة دليل آخَر على تعذُّر العمل بالحقيقة في حق المقر. لأن الرجوع عنه صحيح يعني قبل تصديق المقر له وإن كان مجهول النسب والقاضي كذّبه هاهنا أي في معروفة النسب فقام تكذيب القاضي إياه مقام تكذيبه نفسه وأوضح هذا المعنى في عتاق «المبسوط» بهذه العبارة إذا قال لامرأته: هذه بنتي وهي مَعروفة النسَب من الغير فإنه لا يقع الفرقة بينهما لأنه صار مكذباً شرعاً في حق النسَب ولو أكذب نفسه بان قال غلطت لا تقع الفرقة وإن لم يكن لها نسب معروف فكذلك إذا صار مكذباً في النسب شرعاً وفي العتاق لو أكذب المولى نفسه في حق من لا نسَب له كان العتق ثابتاً فكذلك إذا صار مكذباً شرعاً.

قوله: (ومن حُكم هذا الباب) إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة أكثر استعمالاً أو كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لأن الأصل في الكلام وهو الحقيقة ولم يوجد ما يُعارض هذا الأصل فوجب العمل به. وإن كان المجاز أغلب استعمالاً فعند أبي حنيفة رحمه اللّه العبرة

أَوْلى عند أبي حنيفة رَحمه اللّه وقال أبو يُوسف ومحمد رحمهما اللّه العَمل بعُموم المجاز أَوْلى وهذا يرجع إلى ما ذكرنا من الأصل أن المجاز عندهما خلَف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رَجحان لأنه ينطلق على الحَقيقة والمجاز معاً فصار مشتملاً على حكم الحقيقة فصار أَوْلى ومِنْ أصل أبي حنيفة أنه خَلف في التكلم دُونَ الحكم فاعتبر الرُّجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة أَوْلى مِثاله مَن حلَف لا يأكل من هذه الحِنْطة. يَقع على عينها

للحقيقة وعندهما العبرة للمجَاز. وهذا اي هذا الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار إثبات الحُكم لأن الحكم هو المقصود دُون العبارَة كان العمل بعُموم المجاز أَوْلى لأن حكمه راجع على حُكْم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عُمومه. وعند أبي حنيفة رحمه اللّه لما كانت الخلفية في التكلم به لا في الحكم لأنه تصرُّف من المتكلم في عبارته من حيث أنه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصوداً لا أنه خلف عَن الحكم على ما عَرفته لا يثبت المزاحمة بين الأصل والخلف فيجعل اللفظ عاملاً في حقيقته عند الإمكان وإنما يُصار إلى إعماله بطَريق المجاز فيما تعذّر إعماله في حقيقته. هذا بيان كلام الشيخ وسياقه يدل على أن عندهما إنما يترجح المجاز المتعارف إذا كان عمومه متناولاً للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه إذا لم يكن متناولاً للحقيقة.

وذكر في شُروح الجامع البرهاني ما يدل على ترجحه بكل حال فقيل: إن كان المجاز أغلب استعمالاً فعندهما العبرة للمجاز لأن المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمَهْجورة وعند [أبي حنيفة] العبرة للحقيقة لأن العمل بالأصل ممكن فلا يصار إلى المجاز إلا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لأن العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض فبقيت العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لأنه لا تعارض هناك في الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز.

ثم اختلفوا في تفسير التعارُف قال مشايخ بلَخ رحمهم اللّه المراد به التعارف بالتعامُل، وقال مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهُم وقال مشايخ ما وراء النَّهر ان ما قال مشايخ العراق قول أبي حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما إذا حلف لا يأكل لحماً فأكل لحم آدمي أو خنزير حنث عنده لأن التفاهم يقع عليه فإنه يسمى لحماً ولا يحنث عندهما لأن التعامل لا يقع عليه لأن لحمهما لا يؤكل عادة.

قوله: (يَقع على عَيْنها) لأن عينها مأكولة عادة فإنها تُقلى فيؤكل ويتخذ منها

دون ما يتخذ منها عند أبي حنيفة رحمه اللّه لما قلنا وعندهما يقع على مَضمونها على العموم مجازاً وكذلك إذا حلف لا يشرب من الفُرات يقع على الكرع خاصة عند أبي حنيفة رحمه اللّه وعندهما يقع على شرب ماء مجاور الفرات وذلك لا ينقطع بالأواني لأنها دون النهر في الإمساك.

الكشك والهريسة وقد يُؤكل أيضاً نياً حباً حباً فإن من اشترى حنطة يمضغها كما هي ليختبر انها رخوة أم علكة ولما كانت عينها مأكولة ينصرف اليمين إلى الحقيقة دون المجاز كما في العنب والرطب. وعندهما لما كان المتعارف من أكل الحنطة أكل ما في بطنها كما مر بيانه يقع يمينه على مضمونها اي على الأجزاء التي تضمنتها هذه الحنطة للتعارف وكون الحقيقة داخلة في عموم المجاز. واشار شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه اللّه في شرح الإيمان: الأصل إلى ان قول أبي حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تُترك بالتعارف ولكنه خالفهما في هذه المسألة لأنه قال التعارف في حنطة غير معيّنة لا في حنطة بعينها الا ترى انك في قولك: فلان يأكل الحنطة لا تُريد حنطة معينة ولا استغراق جنْس الحنطة، واللام فيها لا يفيد تعريفها كما في قوله: ولقد أمر على اللئيم يسبُّني. وإذا لم يوجد التعارف في المعينة لا يترك العمل بالحقيقة لأن الحقيقة إنما يترك بنية غيرها أو بالعرف ولم يوجد واحد منهما. قال: وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب ان يكون الجواب كما قالا إذا عقد اليمين على حنطة بغير عينها بان حلف لا يأكل حنطة. وفي التهذيب لمحيي السنة رحمه اللّه ولو حَلَف على الحنطة فله أحوال ثلاث إحداها ان يشير إلى حنطة فيقول لا آكل هذه من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنَث بأكلها سواء أكلها كذلك أو طحنها فأكَل الطحين أو خبزها فأكل الخبز والثانية ان يقول لا آكُل حنطة فيحنَث بأكل الحنطة سواء أكلها نيئاً أو مطبوخاً أو مبلولاً أو مقلياً ولا يحنث بأكل الدقيق والسّويق والعَجين والخُبز والثالثة أن يقول: لا آكُل هذه الحنطة واشار إلى صبرة فأكل من دَقيقها أو عجينها أو خبزها لا يحنَث لتبدل الاسم. وقال ابن شريح يحنث لوجود الإشارة كما لو حلف لا يأكل هذا الحمل فذبحه وأكله حنث والأول هو المذهب بخلاف الحمل لأنه لا يمكن أكله حياً فكان يمينه على لحمه والحنطة يمكن أكلها حباً فكان يمينه على حَبِّها.

قوله: (يقع على الكَرع خاصة) لأن ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة عادة وشرعاً فإن النبي عليه السلام مرَّ بقوم فقال: «هل عندكم ماء بات في شن وإلا كَرعنا في الوادي»(١)، وذلك عادة أهل البوادي والقرى أيضاً وإذا كانت مستعملة كان اللفظ محمولاً

---

(١) أخرجه أبو داوود في الأشربة رحديث قم ٣٧٢٤. والإمام أحمد في المسند ٣/٣٢٨ .

....

عليها دون المجاز وعندَهما يقع على شرب ماء يُجاور الفرات لأنه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي أو من الفرات ويراد به ماء منسوب إليه فيحمل الكلام عليه لكونه متناولاً للحقيقة بعمومه. والأخذ بالأواني لا يقطع هذه النسبة لأنها لا تَعمل عَمل الأنهار في إمساك الماء فيحنث بالاغتراف والكَرع جميعاً لعُموم المجاز فإن شرب من نهر يأخذ من الفرات لم يَحنث لأن هذا مثل الفرات في إمساك الماء فيقطع المجاورة عنه فخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل في الماء وفي الإناء إذا مد عنقه نحوه ليشربه ومنه كُره عِكرمة[٢] الكرع في النهر لأنه فعل البهيمة يدخل فيه أكارعه. كذا في «المغرب» وفي «الصحاح» كرع في الماء يكرع كروعاً إذا تناوله بفيه من موضعه من غير أن يشرب بكفيه ولا بإناء وفيه لغة أخرى كرع بالكسر يكرع كرعاً وفي «الأساس» كرع في الماء أدخل فيه أكارعه بالخوض فيه ليشرب والأصل في الدابة لأنها لا تكاد تشرب إلا بإدخال أكارعها فيه ثم قيل للإنسان كرع في الماء إذا شرب فيه خاض أو لم يخض» والله أعلم.

---

(١) هو الحبر العالم عكرمة، أبو عبد الله البربري المدني الهاشمي مولى عباس رضي الله عنه توفي سنة ١٠٧ هـ. وفيات الأعيان ٣/ ٢٦٥ - ٢٢٦.

[باب جملة ما تترك به الحقيقة]

وهو خمسة أنواع: قد تُترك بدلالة الاستعمال والعادة، وقد تُترك بدلالة اللفظ في نفسه، وقد تُترك بدلالة سياق النظم، وقد تترك بدلالة تَرجع إلى المتكلم، وقد تترك بدلالة في محل الكلام. أما الأول فمثل الصلاة فإنها اسم للدّعاء قال اللّه تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيهِم﴾ [التوبة:١٠٣]، اي أُدّع

باب جملة ما تترك به الحقيقة

لما ذكر أحكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام إلى المجاز. فقال: (**جملة ما يترك به الحقيقة خمسة أنواع**) يعني به الشرعيات. والانحصار على الخمسة المذكورة عُرِف بالاستقراء. **قوله**: (**بدلالة الاستعمال والعادة**). قيل: هما مترادفان. وقيل: المراد من الاستعمال نَقل اللفظ عن موضوعه الأصلي إلى معناه المجازي شرعاً وغلبة استعماله فيه كالصلاة والزكاة حتى صَار بمنزلة الحقيقة ويسمى إذ ذاك حقيقة شرعية . ومن العادة نقله إلى معناه المجازي عُرفاً واستفاضته فيه كَوضع القدَم في قوله: لا أضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عُرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعاً إلى القول يعني أنهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعُرف دون موضوعه الأصلي كالصلاة والدابة مثلاً فإنهما لا تستعملان في الشرع والعرف إلا في الأركان المعهودة والفَرس. والعادة راجعة إلى الفعل كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ.

قوله: (**فإنها اسم للدعاء**) الصلاة الدعاء لغة قال عليه السلام: «وإذا كان صائماً فليُصَلِّ»(١) أي فليدع.

وقال الأعشى:

تقول بنتي وقد قربت مرتحلاً	يا رب جنِّب أبي الأوصاب والوَجعا
عليكِ مثل الذي صلّيتِ فاغتمِضي عيناً	فإن لجَنْب المرء مُضطجعا

---

(١) أخرجه مسلم في النكاح حديث رقم ١٤٣١، والترمذي في الصوم حديث رقم ٧٨٠، وأبو داود في الصوم حديث رقم٢٤٦٠. والإمام أحمد في المسند ٢ / ٢٧٩.

ثم سمي بها عبادة معلومة مجازاً لما أنها شرعت للذكْر قال اللّه تعالى: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾[طه: ١٤]، وكل ذكر دُعاء وكالحج فإنه قَصد في اللغة

أي دعوت يريد قولها يا رب جنب أبي الأوصاب. وقال أيضاً:

وصَهباء طاف يَهُوديُّها ... وأبرزها وعليها خُتُـمْ

وقابلها الريح في دنِّها ... وصلى على دنها وارتسم

أي استقبل بالخمر الرِّيح ودعا وارتسم من الروسم وهو الخاتم يعني ختمها ثم نقلت إلى الأركان المعلومة لما ذكر.

وهو الخاتم يعني ختمها ثم نقلت إلى الأركان المعلومة لما ذكر.

قوله: (قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾)، أما من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول اي لتذكرني فيها لاشتمالها على الأذكار الوَاردة في كل ركن. أو من قبيل إضافته إلى الفاعل أي أقمها لأن أذكرك بالمدح والثناء كما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، أي ذِكر اللّه العبد أكبر من ذكر العبد إياه. أو أقمها لأني ذكرتها في كل كتاب ولم أخل منها شريعة وإيراده هاهنا للمعنى الأول.

قوله: (وكل ذِكْر دُعاء) فإن من ذكر اللّه تعالى يقال دعاه. وتحقيقه أن اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مَوْلاه الغني الكريم وثنائه تعرض منه لطلب حاجته منه فيكون كل ذكر دعاء والدعاء ذكر المدعو لطلب أمر منه. وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث يروى عن رسول اللّه ﷺ: «أفضل دعاء أَعطيته أنا والنبيون قبلي أشهد أن لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير»[١] قال ما تنكر من ذا ثُمّ حدث بقوله عليه السلام: «من تشاغل بالثناء على اللّه تعالى أعطاه اللّه فوق رغبة السائلين»[٢].
ثم قال هذا أمية بن أبي الصلت يقول لابن جُدعان:

أأذكـر حاجَتي أم قـد كفانـي ... حـياؤك؟ إن شـيمتَكَ الحَياءُ

وعلمـك بالحقـوق وأنـتَ قرم ... لكَ الحسب المهذب والسَّناءُ

إذا أثـنى عليـك المـرءُ يومـاً ... كفـاه مـن تعـرضـه الثـنـاء

فهذا مخلوق يقول في مخلوق فما ظنك برب العالمين كذا في «ربيع الأبرار» وغيره.

---

(١) أخرجه الترمذي في الدعوات حديث رقم ٣٥٨٥ .

(٢) أخرجه الترمذي في ثواب القرآن حديث رقم ٢٩٢٦ .

فصار اسماً لعبادة معلومة مجازاً لما فيه من قوة العَزيمة والقصد بقطع المسافة. وكذلك نظائرها من العمرة والزكاة حتى صارت الحقيقة مهجورة وإنما صار هذه دلالة على ترك الحقيقة لأن الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة ومثاله ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن نذر صلاة أو حجاً أو المشي إلى بيت الله أو أن يضرب بثوبه حَطيم الكعبة يَنصرف إلى

قوله: (وكالحج فإنه قصد في اللغة) الحج القصد ومنه المحجة للطريق والحجة لأنها تقصد وتعتمد أو بها يقصد الحق المطلوب قال المخبَّل السَّعدي.

وأشهد من عَوْفٍ حُلولاً كثيرة   يحجُّون سبَّ الزِّبْرقانِ المُزَعْفرا

أي يقصدونه ويختلفون إليه. والسِّب العمامة والزبرقان لقب حُصين بن بدر الفزاري وهو في الأصل القمر ثم تُعورف استعمَاله في القصد إلى مكة للنسك المعروف.

(وكذلك نظائرها من العمرة) العُمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار وأصلها الزيارة يقال اعتمر أي زار. وفي«المغرب» أصلها القصد إلي مكان عامر ثم غلبت على هذه العبادة المعلومة وهي الإحرام والطواف والسَّعي والحَلْق أو التقصير والزكاة هذا التركيب يدل على الطهارة قال تعالى: ﴿وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة:١٠٣]، قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه أي مدحها وطهرها عن رذائل الأخلاق على الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكاءً أي نما ثم سمى بها القدر الذي يخرج من المال إلى الفقراء لأن إخراجه سبب لنماء المال واليمن والبركة فيه ولطهارة مؤديه عن الآثام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة مهجورة. حتى صارت الحقيقة مهجورة فإنه لو حلف أن يُصلي أو يحج أو يعتمر أو يزكي لم يلزم عليه إلا العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية. (وإنما صار هذا) أي استعمال اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لأن الكلام موضوع للإفهام والمطلوب به ما يسبق إليه الأوهام فإذا تعارف الناس استعماله لشيء عيناً كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العُرف كالمجاز لا يتناوله الكلام إلا بقرينة. وهذا كاسم الدراهم يتناول نَقد البلد عند الإطلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره إلا بقرينة لترك التعامل به وإن لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله.

قولُه: (أو المشي إلى بيت الله) إذا قال عليَّ المشي إلى بيت الله لزمه حجة أو عمرة والخيار إليه استحساناً وفي القياس لا يلزمه شيء لأن الإلزام بالنذر إنما يصح إذا كان من

المجاز المتعارف ومثاله كثير. وقالوا فيمن حَلف لا يأكل رأساً أنه يقع على المتعارف استحساناً على حَسب ما اختلفوا ويسقط غيره وهو حقيقة وكذلك لو حَلف لا يأكل بيضاً أنه يختص بيض الإوز والدجاجة استحساناً ولو حلف لا

جنْسه واجب عليه شرعاً وليس من جنس المشي إلى بيت اللّه واجب عليه شرعاً فلا يصح التزامه بالنذر كالمشي إلى الحرم وإلى المسجد الحرام عند أبي حنيفة رحمه اللّه. يُوضحه أن الالتزام باللفظ ولم يُلزمه ما تلفظ به وهو المشي بالاتفاق فلأن لا يلزمه ما لم يتلفظ به من حج أو عمرة كان أولى وصار كما لو قال علي الذهاب أو السفر إلى بيت اللّه. ولكنا تركنا القياس بالعرف الظاهر بين الناس أنهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النُّسك وتعارفوا ذلك. واللفظ إذا صار عبارة عن غيره مجازاً واشتهر فيه يسقط اعتبار حقيقته ويجعل كأنه تلفظ بما صار عبارة عنه والعُرف مختصّ بلفظ المشي المضاف إلى الكعبة أو إلى بيت اللّه أو إلى مكة فبقي ما وراءها على القياس. وعندهما المشي المضاف إلى الحرام أو إلى المسجد الحرام كالمضاف إلى الكعبة على ماعرف في موضعه.

ولو قال للّه عليّ أن أضرب بثوبي حطيم الكعبة فعليه أن يهديه استحساناً وفي القياس لا شَيء عليه لأن ما صرَّح به في كلامه لا يلزمه لأنه ليس بقربة فلأن لا يلزمه غيره أوْلي. وَجْه الاستحسان أنه إنما يراد بهذا اللفظ الإهداء به فصار اللفظ عبارة عما يُراد به عرفاً فكأنه التزم ان يهديه لما ذكرنا أن اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار حقيقته في نفسه. كذا في «المبسوط». والمعنى المجوز للتجوز هو أن الضرب على حطيم الكعبة إمارة إخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر السبب وإرادة المسبب. ومثاله كثير مثل ما لو قال: عليَّ أن أذبح الهدي يجب ذبح الهدي بالحرم وكما لو قال عليَّ ان انحر وَلدي أو أذبح وَلدي أو أضحي ولدي يلزمه ذبح شاة عند أبي حنيفة ومحمد استحساناً.

قوله: (وقالوا فيمن حَلَف) إنما فرق بين النظائر الأُولى وبين هذه المسائل بقوله وقالوا لأن فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظوراً إليها أصلاً وفي هذه المسائل بعض أفراد الحقيقة مقصود ولهذا قال: هو شَبيه بالمجاز. يقع على المتعارف. إذا حلف لا يأكل رأساً فهو على رُؤوس البَقر والغَنم استحساناً لأنا نعلم أنه لم يرد به رَأس كل شيء فإن رأس الجراد والعُصفور لا يدخلان تحته وهو رأسٌ حَقيقة فإذا عَلمنا زنه لم يُرد به الحقيقة وجَب اعتبار العُرْف وهو ان الرأس مايُكبس في التنانير ويباع مشوياً. وكان أبو حنيفة رحمه اللّه يقول: أو لا يدخل فيه رأس الإبل والبقر والغنم لما رأى من عادة أهل الكوفة أنهم يفعلون ذلك في هذه الرؤوس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الإبل فرجع وقال يحنث في رأس البقر

يأكل طبيخاً أي شواء أنه يقع على اللحم خاصة استحساناً وكل عام سَقط بعضه كان شبيهاً بالمجاز على ما سبق وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير. وأما الثابت

والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمداً رحمهما اللّه شاهدا عادة أهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك إلا في رُؤوس الغنم فقالا: لا يحنَث إلا في رأس الغنم فعُلم ان الاختلاف كان اختلاف عُرف وزمان لا اختلاف حكم وبرهان. والعرف الظاهر أصل في مسائل الأيمان.

قوله: (أنه يختص ببَيض الإوز والدَّجاجة) هذا اللفظ يشير إلى انه لا يحنث بأكل ما سواهما من البيض لأن التعارف مختص بهما وهكذا ذكر شمس الأئمة في أصول الفقه فقال يتناول يمينه بيض الدجاج والإوز خاصَّةً لاستعمال ذلك عند الأكل عُرفاً، ولا يتناول بيض الحمام والعُصفور وما أشبه ذلك. وذكر في «المبسوط» إذا حلف لا يأكل بيضاً فهو على بيض الطير من الدَّجاجة والإوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه إلا ان يَنويه لأنا نعلم أنه لا يراد بهذا بيض كل شيء، فإن بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادةً وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها. فهذا يدل على أنه يحنث بما سواهما كبيض النعام والحمام وسائر الطيور. والدَّجاج معروف وفتح الدال فيه أفصح من كسرها الواحدة دَجاجة للذكر والأنثى لأن الهاء دخلته على أنه واحد من جنس مثل حمامة وبطة كذا في الصحاح.

قوله: (ولا يأكل طبيخاً) وإن حلف لا يأكل طبيخاً فهو على اللحم خاصة ما لم يَنْو غيره استحساناً وفي القياس يحنث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الأخذ بالقياس هاهنا يفحش فإن المُسْهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم أنه لم يرد به ذلك فحملناه على أخص الخصوص وهو اللحم لأنه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة وتتخذ منه المباحات. قالوا: وإنما يحنث إذا أكل اللحم المطبوخ بالماء فأما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخاً. فإن طبخ بالماء إياها فأكل من مرقه يحنَث لأنه يسمى طبيخاً في العادة ولما فيه من أجزاء اللحم. وكذا إذا حلف لا يأكل الشواء ولا نية له فهو على اللحم خاصة أيضاً استحساناً دون البيض والباذنجان والسلق والجزر لما ذكرنا أن العمل بالعموم غير ممكن فيصرف إلى أخص الخصوص وهو ما وقع عليه العُرف.

قوله: (وكل عام سَقط بعضه كان شَبيهاً بالمجاز) إنما ذكر هذا جواباً عن سُؤال يرد عليه وهو أن يقال أنتَ في بيان ترك الحقيقة إلى المجاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ يتناول ما بقي تحته بطَريق الحقيقة لكنه لا يتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد اخترت في باب موجب الأمر أن الحقيقة القاصرة لا تُسمى مجازاً فانى يستقيم

بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قوله حلَف لا يأكُل لحماً أنه لا يَقع على السَّمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لأن اللحم يتكامَل بالدَّم فيما لا دم له قاصر منْ وَجه فخَرج عن مطلقه بدَلالة اللفظ وكذلك قَول الرجل كُل مملوك لي حُر لا

إيراد هذه المسائل في هذا الباب فقال: العام إذا سقط بعضه صار شبيهاً بالمجاز لأنه انتقل عن موضوعه الأصلي من وجه وهو الكل إلى غيره وهو البعض. على ماسبق أي في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق الإشارة فإن الشيخ أبا الحسن الكرخي لم يعمل به لأنه لم يبق عاماً حقيقة. ونحنُ حَكمنا بأنه تغير وصار ظنياً فتحقق به شبه المجاز فلذلك ناسب إيرادها هاهنا.

قوله: (وهذا ثابت بدَلالة العادة لا غير) أي تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف العادي لا بالعُرف الاستعمالي فإن لفظ الرأس كما يستعمل في رأس الغَنم يستعمل في رأس العصفور والحمام وسائر الحيوانات على السواء إلا أن العادة في الأكل مختصة برأس الغنم. وكذا إطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شائع كما شاع في بيض الدَّجاج والأوز لكن العادة الظاهرة في الأكل اختصَّت بأكل بيض الدجاج والإوزّ دون غيرهما. وهكذا في مسألة الطبيخ والشواء فتركت الحقيقة وهي العُموم بالعادة بخلاف ما تَقدم فإن الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ في تلك المعاني كما بيَّنا لا بالعادَة لأن الناس كما اعتادوا فعل الصلاة اعتادُوا الدُّعاء أيضاً. فتبيّن بهذا أن قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بترادُف كما زعم البعض وأن الواو فيه بمعنى أو.

قوله: (وأما الثابت بدَلالة اللفظ في نفسه) ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ في نفسه هو أن يكون اللفظ متناولاً لأفراد بعمومه على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنوياً فيتخصّص بالبَعض بالنظر إلى مَاخذ اشتقاقه كما إذا حلَف لا يأْكل لحماً كان القياس أن يدخل في عُمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لأنه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه اللّه تعالى لحماً في قوله عز اسمه: ﴿لِتَأْكُلُواْ مِنهُ لَحماً طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤]، ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصّص ما تقدم بدلالة العرف وذلك لأن اللحم اسم معنوي وأصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال: التَحم القتال أي اشتد والملحمة الواقعة العظيمة ثم سُمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو أقوى الأخلاط في الحيوان وليسَ للسَّمك دم فكان في لحمه قُصور من حيث المعنى فكان صَرْف مطلق الاسم إلى ما له قوة أوْلى من صَرْفه إلى ما فيه قُصور وإن كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر أوْلى منه بالعَرض وإن كان الاسم له حقيقة لقُصور العَرض في معنى الوُجود لعدَم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر. يوضحه أنه لا يُذكر إلا بقرينة

يتناول المكاتب وكُل امرأة لي طالق لا يَتناول المبتوتة المعتدَّة لما قلنا فصارَ مخصوصاً وللمخصوص شَبه بالمجاز ومِنع هذا القسم ما ينعكِس وذلك مثل

للقصور الذي ذكرنا فلا يَدخل تحت مطلق الاسم كصلاة الجنازة لما لم تذكر إلا بقرينة لقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلاة.

(**فإن قيل**): أليس أنه لو أكل لحم خنزير أو لحم إنسان فإنه يحنث في يمينه مع أنه لا يذكر إلا بقرينة؟

(**قلنا**): قد ذُكر بعض مشايخنا فيه الخلاف: وبعضهم ذَكروا أنه لا يحنث بأكل لحم الخنزير أو الآدمي لانعدام العرف في أكلهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الإمام التمرتاشي. ولئن سَلَّمنا أنه يحنث على ما هو المذكور في «المبسوط» وغيره فالجواب ان ذكر القَرينة هاهنا ليسَ لقُصور معنى اللحمية فيه لأنه متولد من الدم كلحم الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يَتم في لحم الخنزير والآدمي فعرفنا ان القرينة للتعريف كلحم الشاة والطير ولبيان الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية وليس للحرمة تاثير في المنع من إتمام شرط الحنث كما لو حلف لا يشرب شراباً فشرب الخمر يحنث.

قوله: (**لا يَتناول المكاتَب**) إذا قال: كل مملوك لي حر لا يدخل فيه المكاتبون لأنه أثبت العتق لكل مملوك يضاف إليه بالملك مطلقاً بقوله: لي وهذا غير مَوْجُود في المكاتبين لأنه يملكهم رقبة لا يداً بل المكاتب كالحر يداً حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتبة والثابت من وَجْه دُون وَجْه لا يكون ثابتاً مطلقاً. وكذلك صرح بالإضافة إلى نفسه والمكاتَب مضاف إليه مِنْ وَجْه دُونَ وَجْه فللدلالة في لفظه وهي إطلاق الملك والإضافة لا يتناوله الكلام بدُون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرَّقبة المذكورة في قوله تعالى: ﴿أَو تَحريرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، لأنه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينتقص بالكتابة لقوله عليه السلام: «المكاتَب عبد مابقي عليه دِرْهم»(١) ولأنها يحتمل الفسخ واشتراط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب فيتأدّى به الكفَارة. وهذا بخلاف المدبَّر وأم الولد حيث يَدْخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي حر ولا يتادى بهما الكفارة لأن الملك فيهما كامل إذ المولى يملكهما يداً ورَقَبةً ويملك استغلالهما واستكسابهما وطء المدبرة وأم الولد فكان كل واحد منهما مملوكاً مِنْ كل وجه فيدخل في عموم قوله: كُل مملوك لي لكن الرِّق فيهما ناقِص لأن ما ثبت من جهة العتق لا يحتمل الفَسخ بوجه فلا يتادَّى بهما الكفارة.

---

(١) أخرجه أبو داود في العتق حديث رقم ٣٩٢٦ .

رَجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحنَث عند أبي حنيفة رحمه اللّه بأكل الرُّطب والرُّمان والعنب وقالا: يحنث لأن الاسم مُطلق فيتناول الكامل منه وقال أبو حنيفة الفاكهة اسْم للتوابع لأنه من تفكُّه مأخوذ، وهو التنعم قال اللّه تعالى: ﴿انقَلَبُواْ فَكَهِينَ﴾ [المطففين:٣١]، أي ناعمين وذلك أمر زائد على ما يَقع به القِوام وهُو الغذاء فصار تابعاً والرُّطب والعنَب قد يَصلُحان للغذاء وقد يَقع

قوله: (لا يتناول المبتوتة المعتدَّة) يعني من غير نية لما قلنا من معنى القُصور فإنها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد والدَّواعي فلا يدخل ولو طلقها صَح الطلاق أيضاً دون وجه لزوال أصل ملك النكاح حتى حرم الوطء والدواعي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية. وفائدة القَيْدين أنها لو كانت مطلقة رَجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تَدْخل وإن نوى لبطلان النكاح بالكلية. فصارَ العام أي قوله: لحماً الواقع في موضع النفي وقوله: كل مملوك وكل امرأة، (مخصوصاً) أي مخصوصاً منه فصار شبيهاً بالمجاز قوله: (ومن هذا القسم ما ينعكس) أي ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ما هو على عَكْس ما ذكرنا منَ المسائل فإن الحقيقة تُركت فيما ذكرنا باعتبار النُّقصان والقُصور لأن أصل الاشتقاق يدُلُّ على الكَمال وهاهنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لأن أصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية. إذا حلَف لا يأكل فاكهة ولا نيَّة له لم يحنَث بأكْل الرُّطَب والعنَب والرمان عند أبي حنيفة وعندهما يحنَث بأكلها وهو قول الشافعي وإن نَواها عند الحلف يحنث بالإجماع كذا في «التحفة» قالوا: إن الفاكهَة ما يُؤكل على سبيل التفكُّه وهو التنُّعم وهذه الأشياء أكمل ما يكون من ذلك. ومُطلَق الاسم يتناوَل الكامِل وكَذا الفاكهة ما يُقدَّم بين يَدي الضيفان للتفكُّه به لا لشبع والرُّمان والرُّطب والعنَب من أنفس ذلك كالتين. وأبو حنيفة رحمه اللّه يقول: هذه الأشياء غير الفاكهة قال تعالى: ﴿فيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن:٦٨]، وقال جل ذكره: ﴿فَأَنبَتنَا فِيهَا حَباً وَعِنَبَ وَقَضْباً وَزَيتُوناً وَنَخْلاً وَحَدَائقَ غُلْباً وَفاكِهَةً وَأَبّاً﴾ [عبس: ٢٧-٣١]، فتارة عطف الفاكهه على هذه الأشياء وتارة عطف هذه الأشياء عليها والشيء لا يعطف على نفسه مع أنه مَذكور في موضع المنَّة ولا يَليق بالحكمة ذكْر الشيء الواحد في مَوْضع المنة بلفظين ولأن الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال اللّه تعالى: ﴿انقَلَبُواْ فَكِهِينَ﴾ [المطففين: ٣١]، أي ناعمين والتنعُّم زائد على ما به القوام والبَقاء والرُّطب والعنَب يتعلَّق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المَواضع والرمَان في معنى الدوام قد يَقع به القِوام أيضاً وهو قُوت من جُملة التوابل إذا يبس. وإذا كان كذلك أي كان الأمر كما ذكرنا. كان فيها أي في هذه الأشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البَدن بها فلهذه الزيادة لا

بهما القِوام والرُّمان قد يَقع به القِوام لما فيه من معنى الأدوية وإذا كان كذلك كان فيها وَصْفٌ زائد والاسم نَاقص مُقيَّد في المعنى فلَم يتناول الكامِل. وكذلك طريقه فيمن حَلف لا يأكل أداماً أنه يقع على ما يتبع الخبز لأن الأدام

يَتناولها مُطلق اسْم الفاكهَة كما أن مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان. ولا يلزم دُخول الطَّرار تحت اسْم السارق وإن كان في فِعله وصف زائد وهو القاطع من اليَقظان لأنا أثبتنا الحُكْم فيه بدَلالة النَّص مِنْ غير مناقصة تلزم فإن ملك الزيادة مُكَمِّلة لمَعنى السرقة كالضَّرب والشَّتم كل واحد مكمل لمعنى الإيذاء فأما الاسم هاهنا فواقع على ماهو تبع والزيادة هاهنا مغيِّرة لمعناه وهُوَ التبعية إذ الأصالة تُنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الأشياء تحت مطلق الاسم. ويؤيده ما ذكر الشيخ في «شرح التقويم» أن كمال المعنى فيه أي في التمر أخرجه من أن يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتناوله مُطلق الاسم لأن المطعومات بعضها أصول وهي الأغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالأغذية لزيادة معان فيها وكثرة رغائب الناس إليها لا جرم خرجت عن مطلق اسم الفرع كالوالدين والمولودين خرجوا عن اسم الأقارب في الوَصية وفي الطرار الأمر بخلافه.

قوله: (**والاسم ناقص**) أي اسم الفاكهة دال على ما هو ناقص في نفسه (**مقيد**) أي بكونه تابعاً (**في المعنى**) أي بالنظر إلى معناه في أصل اللغة. وذكر في «التحفة» ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فأبو حنيفة رحمه الله أفتى علي حسب عُرْف زمانه فإنهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف في زمانهما. وفي عُرفنا ينبغي أن يَحنث في يمينه أيضاً بالاتفاق.

قوله: (**وكذلك**) أي وكالطريق المذكور لأبي حنيفة رحمه الله في مسألة الفاكهة طريقة في مسألة الأدام وهي ما إذا حلف ولا يأكل أداماً ولا نية له أنه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت واللبن دون الجبن والبيض واللحم والسمك في قَول أبي حنيفة وهو الظاهر من مذهب أبي يوسف رحمهما الله لأن الأدام اسم لما يطيِّب الخبز ويصلحه فكان اسماً لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملائمة يقال أدم الله بينكما وآدم أي أصلح وألف. وفي الحديث: «لو نَظَرت إليها فإنه أحرى أنْ يُؤْدَم بينَكُما»[1] يعني أن يكون بينكما المحبة والاتفاق وكمال التبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه

---

(١) أخرجه الترمذي في النكاح حديث رقم ١٠٨٧، وابن ماجه في النكاح حديث رقم ١٨٦٥، والإمام أحمد في المسند ٤/٢٤٥ - ٢٤٦.

اسم للتابع فلم يجز أن يتناول ما هو أصل مِنْ وَجْه وهُو اللحم والجبن والبيض، وعند محمد يحنث في ذلك كما في المسألة الأولى وعن أبي يوسف رحمه اللّه رِوايتان في هذه المسألة.

وأما الثابت بسياق النظم فمثل قول اللّه تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾ [الكهف:٢٩]، تركت حقيقة الأمر والتخيير بقوله عز وجل: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾ [الكهف:٢٩]، وحمل

إلى الحمل قصداً ولا إلى المضغ والابتلاع كذلك وكالخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة فأما اللحم والجبن والبيض وأمثالها فتُحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصداً فيكون أصلاً من هذا الوجه فكانت قاصرة في معنى التبعية فلا تدخل تحت مطلق اسم الأدام من غير نية. عند محمد رحمه اللّه يحنث في هذه الأشياء أيضاً وهو رواية عن أبي يوسف في الأمالي لما ذكرنا أن الأدام مُشتق من المؤادمة وهي الموافقة فما يؤكل مع الخبز غالباً فهو موافق له فيكون أداماً وقال عليه السلام: «سَيد أدام أهل الجنة اللَحْم» وأخذ لقمة بيمينه وتَمْرة بشماله فقال: «هذه أدام هذه» فعرفنا أن مايوافق الخبز في الغالب أدام. إلا أنا خصصنا منه ما يؤكل غالباً وحده كالبطِّيخ والتمر والعنب لأن الأدام تبع فما يؤكل وحده غالباً لا يكون تبعاً فأما الجبن والبيض واللحم فلا يُؤكل وحده غالباً فكان أداماً كذا في «المبسوط». ثم ما ذكر الشيخ هاهنا عبارة كتاب الأيمان وفي «الجامع الصغير» بهذه العبارة. حلف لا يأتدم بأدام قال الأدام كل شيء يصطبغ به قال الفقيه أبو جعفر في «كشف الغوامض» فعلى ما ذكر في الجامع لو أكل الأدام وحده لا يحنث لأن الائتدام به أن يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الأيمان يحنث لأنه قد أكله وإن كان قد أكله وحده فإن اسم الأدام يلزمه أكله وحده أو مع الخبز.

قوله: (وعن أبي يوسف رحمه اللّه رِوَايتان في هذه المسألة) أي في مسألة الأدام دون الفاكهة والفرق له على احداهما شيوع إطلاق اسم الفاكهة على العنب والرطب والرمان حقيقة وعُرفاً ووجود معنى التنعُّم فيها وعدم شيوع الطلاق اسم الأدام على البيض واللحم والجبن. ألا ترى أن الأدام يسمى صبغاً لأن الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى لم يوجد في هذه الأشياء فلم يكمل فيه معنى التبعية.

قوله: (تركت حقيقة الأمر) أي حقيقة قوله فليؤمّن متروكة هاهنا بقَرينة فمن شاءَ وحَقيقة قوله فليكفر متروكة بدَلالة العقل وبقرينة قوله: **﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ﴾**، أي للذين عبدوا غير اللّه ناراً وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لأن موجبه رَفع المأثم

على الإنكار والتوبيخ مجازاً. ومثاله ما قال محمد رحمه اللّه في «السِّير الكبير» في الحربي إذا استأمن مُسلماً فقال له: أنت آمن كان أماناً فإن قال أنت آمن ستعلم ما تَلْقى لم يكن أماناً. ولو قال: إنزل إن كنت رجلاً لم يكن أماناً ولو قال لرجل: طلق امرأتي إن كنت رجلاً أو إن قدرت أو إصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً لم يكن توكيلاً وقال رجل لرجل: لي عليك ألف درهم فقال الرجل: لَكَ عليَّ ألف درهم ما أبعدك لم يكن إقراراً وصار الكلام للتوبيخ بدلالة سياق نظمه. وأما الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل قول اللّه تعالى: ﴿واستَفْزِزْ مَنِ استَطَعتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ [الإسراء:٦٤]، إنه لما استحال منه الأمر بالمعصية

وهذه القرينة لا تناسبه (وحُمل) أي الأمر في قوله: ﴿فَلْيَكْفُر﴾ (على الإنكار) أي على أن المقصود منه الإنكار والرد على من صدَر منه الكفر (والتوبيخ) أي التهديد والوعيد كما في قوله تعالى: ﴿اعمَلُواْ مَا شِئتُم إِنَّهُ بِمَا تَعمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت:٤٠]، (مجازاً) أي بطريق المجاز لأنه مستعمل في غير موضوعه لمناسبة.

وبيان ذلك أن موضوعه الأصلي هو الطَلب وفائدته إما أن تكون راجعة إلى الآمر كقولك خطْ لي هذا الثوب أو إحْمل لي هذا الطعام أو إلى المامور كقولك: إلبس هذا الثوب أو كُلْ هذا الطعام ثم الأمر الذي يرجع نفعُه إلى المامور أوْلى بالامتثال والقبول من غيره فمتى قابله المامور بالرَّد والعصيان فذلك يُوهم للآمر أنه إنما رَدّ وعصى لظنّه أن نفعه يعود إلى الآمر فيطلب منه ضد المَطلوب الأول ويامره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرَّد لمعنيين أحدهما: تَنزيه نفسه عن عود عائدة المامور به إليه إذ لو كانت راجعةً إليه لما دفعها بطلب ضدها لأنه خلاف الطبع والعقل. والثاني: أنه لما خالفَ أمره أبغضه الآمر فطلب منه ما يَسْتحق به العُقوبة العظمى لما لم يمتثل ما يستجلب المثوبة الحُسْنى فصارَ معناه أني أطلب منك العصْيان لتستحق به الخُسران ولهذا لا يرد الأمر بمعنى التهديد إلا وقد سَبقه أمر واجب الامتثال به وقد تلقّاه المامور بالعصيان فهذا هو المجوِّز لاستعمال هذه الصيغة في الإنكار والتوبيخ وكلام اللّه تعالى نزل على أساليب استعمالات الناس فلذلك وَرد فيه الأمر بمعنى التوبيخ. وذكر في بعض الشروح أن هذا من قبيل ذكر الضِدّ وإرادة الآخر لمعاقبة بَينهما إذ المراد من مثل هذا الأمر والنهي وهذا وجه حَسَن.

قوله: (قول اللّه تعالى: ﴿واستَفْزِزْ مَنِ استَطَعتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾)، أي استزل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك إلى الشَر. أنه لما استحال منه الأمر بالمعصية لأن الأمر لطلب الوجود من قبل المامور وذلك يستحيل هاهنا لأنه جل جلاله كريم حكيم

حمل على إمكان الفعل وإقداره عليه مجازاً لأن الأمر للإيجاب فكان من المعنيين اتّصال. ومثاله: من دُعي إلى غداء فحلف لا يتغدّى أنه يتعلق به لما في غرض المتكلم من بناء الجواب عليه. وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها

لا يليق بكرمه وحكمته ان يطلب من عدوّه إبليس ان يستفز عبادَه. حمل على إمكان الفعل اي تمكينه منه وإقداره اي جعله قادراً عليه مجازاً بطريق أن الأمر الموجب يقتضي تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعني قُدرة سلامة الآلات وصحّة الأسباب لأن تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فاستُعير الأمر للإقدار والتمكين الذي هُو من لوازم الأمر كاستعارة الأسد للشجاع فصار المعنى أني أمكنتك وأقدرتك على تهييجهم ودُعائهم إلى الشر. وقوله لأن الأمر للإيجاب أو للإيجاد كما في بعض النسخ فكان بين المعنيين أي الإيجاب والإقدار اتّصال يشير إلى ما ذكرنا يعني لما كان الأمر للإيجاب ولا إيجاب بدُون القدرة كان بين الإيجاب والإقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الإيجاب فيجوز استعارته للاقدار.

قوله: (ومثاله) اي نظير ما تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من الفروع. قوله: واللّه لا اتغدى جواباً لمن دعاه إلى الغداء فقال: تعالَ تغدَّ معي فإن حقيقة هذا الكلام للعُموم لدلالته لغةً على مَصْدر منكر واقع في موضع النفي إذ التقدير لا أتغدى تغدياً فيقتضي أن يحنث بكل تغدٍ يوجد بعد كما لو قاله ابتداءً إلا أن هذه الحقيقة تركت بدلالة حال المتكلم لأن من المعلوم أنه أخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وأنه قد دعاه إلى تغذي الغذاء الذي بين يديه لا إلى غيره فيقيد به وإذا تقيد كلام الداعي به يقيد الجواب به أيضاً لأنه بناء عليه وصار كأنه قال: واللّه لا أتغذى الغذاء الذي دعوتني إليه وقِسْ على ما ذكرنا مسألة الخروج. ومن أمثلته ما لو قالت له زوجته: إنك تغْتَسل في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال: إن اغتسلت فعبدي حُرٌّ وسأتي بيانه. وهذا النوع من اليمين سَبق به أبو حنيفة رحمه اللّه ولم يَسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مُؤبَّدة كقوله لا افعل كذا ومؤقتة كقوله: لا افعل اليَوم كذا فاخرج أبو حنيفة قسماً ثالثاً وهو ما يكون مؤبداً لفظاً ومؤقتاً معنًى وأخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا إلى نصرة إنسان فحلفا أن لا ينصراه ثم نصراه.بعد ذلك ولم يحْنَثا. وبناء الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم أصل في الشروع والعرف لما بينا في قوله تعالى: ﴿واستَفْزِزْ مَنِ استَطَعتَ﴾ [الإسراء: ٦٤]، انه محمول على الإقدار والتمكين لاستحالة الامر بالمعصية من اللّه تعالى ولاتّفاقهم على ان قول الدّاعي اللهم اغفر لي التماس لا أمر لمعنى في المتكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الإلزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة.

زوجها إن خرجت فأنت طالق أنه يقع على الفَوْر لما قلنا ومثاله كثير. وأما الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعمَى وَالبَصِيرُ﴾ [غافر:٥٨] سَقط عمومه وذلك حقيقة لأن محل الكلام وهو المخبر عنه لا

قوله: (على الفَوْر) اي على الحال وهو في الأصل مصدر فارَت القِدْر إذا غلت فاسْتعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا رَيْث فيها ولا لبث فقيل جاءَ فلانٌ من فَوْرِه اي من ساعته وفي الصّحاح ذَهبتُ في حاجة ثم اتيت فلاناً مِنْ فَوري اي قبل ان اسكن والتحقيق الأول كذا في المغرب.

قوله: (قوله تعالى: ﴿وَمَا يَستَوِي الأعمَى وَالبَصِيرُ﴾)، حقيقة للعُموم لان المصدر الثابت بدلالة الفعل عليه لغة نكرة في موضع النفي فتعم إلا ان العمل بعُمومها متَعذّر لُوجود المساواة بينهما في كَثير من الصِّفات مِثْل الإنسانية والعَقْل والذُكورة وغيرها فوَجب الاقتصار على البعض لنبوة المحل عن قبول العموم. ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا إلى أن ذلك البعض ما دل علي فحْوى الكلام وهو نفي المساواة في البصر في هذا النظير ونفي المساواة في الفور في قوله تعالى: ﴿لاَ يَستَوِى أَصحَابُ النَّارِ وَأَصحَبُ الجَنَّة﴾ [الحشر:٢٠]، وذَهب أصحاب الشافعي إلى نفي المساواة بينهما على العُموم فيما أمكن القَوْل به مُمسّكين بأن العَمل بالعُموم واجب مهما امكن فإذا تعذّر العمل به في بعض الأفراد لم يلزم منه سُقوط العمل به فيما بقي. كالعلم الذي خصّ منه الا ترى إلى قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الانعام:١٠٢] و [الرعد:١٦] و [الزمر:٦٢] و [غافر:٦٢]، لما لم يكن العمل بعمومه بدلالة العقل فإن ذات اللّه تعالى وصفاته لم يدخل تحته بقي فيما وراء ذلك على العموم. ولنا ان هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم صُدوره في محل العموم لم ينعقد للعموم أصلاً لأن الشيء ينتفي بانتفاء محله وصار كانه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى المجمل فيجب الاقتصار على ما دَلّ عليه صيغة النص وعلى ما يتيقن به أنه مُراد بخلاف العام الذي خُصّ منه لانه قد انعقد للعموم ثم خص بعض الافراد بعارض لحقه بطريق المعارضة فقتصر على قدر المعارض فيبقى ما ورائه على العُموم. وفائدة الاختلاف تظهر في ان المُسلم لا يقتل بالذّمي عنده. وإن ديته لا تكون كدية المسلم. وانَّ استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سبب الملك كاستيلاء المُسلم على ماله لقوله تعالى: ﴿لاَ يَستَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّة﴾ [الحشر:٢٠] والقول بانتفاء المساواة في حقّ هذه الاحكام ممكن فوجب القول به. وعندنا نفي المساواة مختصٌ بالفَور بقوله جل ذكره: ﴿أَصْحَابُ الجَنَّة هُمُ الْفائِزُونَ﴾ [الحشر:٢٠]، فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى أن نفي المساواة في قوله تعالى:

يحتمله لأن وجوه الاستواء قائمة فوَجب الإقتصارعلى مادلت عليه صيغة الكلام وهو التغاير في البصر وكذلك كاف التشبيه لا يُوجب العموم لما قلنا من قيام المغايرة من وجوه كثيرة حتى إذا قيل زيد مثلك لم يثبت عمومه إلا أن يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي اللّه عنه في أهل الذمة إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا فإن هذا عام عندنا لأن المحل يحتمله

﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ [غافر:٥٨]، لم يظهر حق هذه الأحكام حتى يقتصر البصير بالأعمى ويستويان في الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا.

وقوله: (**وهو التغاير في البَصر**) المراد واللّه أعلم عمى القلب وبَصره لأن ذكر القضية المعلومة في ذهن كل احد غير مستحس. ويؤيده ما ذكر في التفسير: وما يستوي الأعمى اي المشرك الذي لا يبصر الرشد والبصير أي المؤمن الذي يبصره.

قوله: (**وكذلك كاف التشبيه**) يعني كما أن نفي المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نَبْوَة المحل عنه فكذلك إثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه أو بلفظ المثل أو بغيرهما لا يُوجب العُموم عند نَبْوة المحل أيضاً فيحمل على ما هو المتيقن مثاله ما رُوي عن عائشة رضي اللّه عنها أنها قالت: «سارق أمواتنا كسارق أحيائنا» لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الإثم في الآخرة دون حكم الدنيا وهوا لقطع. إلا إذا قبل المحل العموم فيجب القول به حينئذ لارتفاع المانع. لأن المحل يحتمله إذ المماثلة ثابتة من كل وجه حساً وطبعاً وكذا يثبت حكماً لأن الغرض من التشبيه إثبات المماثلة في الحكم فيكون عاماً. ورأيت في حاشية أنا إنما عملنا بالعموم في حديث عليّ رضي اللّه عنه لأن فيه حقن الدم ولم نعمل بالعموم في حديث عائشة رضي اللّه عنها لأن في إثبات الحدّ والحَدّ يُحتال لدرئه لا لإثباته. **قوله**: (**ومنْ هذا الباب**) أي ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات» وقوله عليه السلام: «رُفع عن أمتي الخطأ والنِّسيان وما استكرهوا عليه» فإن ظاهر هذا الكلام يقتضي أن لا يوجد العمل إلا بالنية نظراً إلى كلمة الحصر وأن لا يوجد الخطأ والنسيان والإكراه أصلاً نظراً إلى استناد الإرتفاع إلى ما هو مُحلًى باللام المستغرق للجنس وقد نرى أن العمل يوجد بلا نية وكذا يُوجد الخطأ والنسيان والإكراه فعَرفنا بنَبْوة محل الكلام وهو العَمل والخطأ واختاره عن قبول الحقيقة أنها ساقطة وليست بمرادة وأن العمل في حديث النية والخطأ والنسيان والإكراه في حديث الرَّفع مجاز وكِناية عن الحكم بطريق إطلاق اسم الشيء على موجبه أو بطريق حذف

ومن هذا الباب قول النبي عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات» ورفع الخطأ والنسيان سَقطت حقيقته لأن المحل لايحتمله من قبل أن غير الخطأ غير مرفوع بل هو متصور فسقط حقيقته وصار ذكر الخطأ والعمل مجازاً عن حُكمه وموجبه. ومُوجبه نوعان مختلفان: أحدهما الثواب في الأعمال التي تفتقر إلى النية والمأثم في الحرمات، والثاني: الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان معنيان مختلفان. الا ترى أن الجواز والصّحة يتعلّق برُكنه وشَرْطه والثواب أو المأثم يتعلق بصحة عزيمته فإنّ من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صَلّى ومضى على ذلك، ولم يكن مقصراً، لم يجز في الحكم لفقد

المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، فصار كأنه قيل حكم الأعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ. ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان مختلفان.

أحدهما ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الأعمال التي يحتاج إلى النية على ما تضمنه الحديث الأول والإثم في الأفعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثاني فإنه وارد في المحرمات.

والثاني ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل. مثل الجواز في الأعمال المنوية والفساد في الأفعال المحرمة. وغير ذلك من الندب والكراهة والإساءة. والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذي هو عبادَة والإثم في العَمل الذي هو محرم يبتنى على العزيمة والقَصد والجواز والفساد الذي هو حُكم يبتنى على الأداء بالأركان والشرائط إلى آخر ما ذكر في الكتاب.

وإذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ والإكراه حتى يقيم دليلاً على ان المراد منه ليس إلا ما يتعلق بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالإجماع لان استحقاق الثواب متعلق بالعَزم والإثم في الخطأ والنسيان والإكراه مرفوع بالاتفاق. او يقيم دليلاً على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضاً لما مرّ في اول الكتاب.

(**فإن قيل**): لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله: من أُمتي فائدة لان عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الأمم إذ لا يجوز في الحكمة تعذيبُهم.

شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته. وإذا صارا مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازاً مشتركاً فسقط العَمل به حتى يقوم الدَّليل على أحد الوَجهين فيصير مُؤَولاً وكذلك حكم المائم على هذا فصار هذا كاسم المولى والقُرء وسائر الأسماء المشتركة.

(قلنا): ذلك مذهب المعتزلة فأما عند أهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى إخباراً: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فلو لم يكن الخطأ والنسيان جائزي المؤاخذة كان معنى الدعاء لا تجز علينا بالمؤاخذة فيهما إذ المؤاخذة فيما لا تجوز المؤاخذة فيه جُور وفساده ظاهر.

قوله: (صار الاسم) أي اسم العَمل والخطأ وأُختيه. بعد صيرورته مجازاً حيث أريد به غيره وهو الحكم (مشتركاً) أي في معنى المشترك لأن ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك.

قوله: (وحكم المائم) أي حكم هو مائم على هذا يعني كما أن الثواب يَنْفصل عن الجواز في مسألة المتوضئ بالماء النجس من غير علم فكذلك الإثم ينفصل عن الفساد كمن صلى مرائياً مراعياً للشرط والأركان يستوجب الإثم من غير فساد وكالكلام في الصلاة ناسياً أو مخطئاً تحقق الفساد من غير إثم. هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فإن الاشتراك الذي لا يجري العُموم فيه هو الاشتراك اللفظي بأن يكون اللفظ موضوعاً بإزاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصداً كاسم القُرْء والعين على ما مر في أول الكتاب دون الاشتراك المعنوي فإن العموم يجري فيه بلا خلاف وذلك بأن يكون اللفظ موضوعاً بإزاء معنى يعم ذلك المعنى أشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الإنسان والفرس وسائر أنواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالإرادة وكاسم الشيء يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحُكم من هذا القبيل لأن حكم الشيء هو الأثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والمائم بهذا المعنى العام لا بكونه موضوعاً بإزاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحته فكان من قبيل الشي والحيوان لا من قبيل العين والقُرْء الا ترى انه يتناول الثواب أو المائم لا باعتبار كونه ثوا أو إثماء بل باعتبار كونه أثراً ثابتاً بالفعل كالشيء يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطباً او محرقاً. وما ذكر في بعض الشروح انه من قبيل العين للينبوع والشمس لا من قبيل الشيء لأن الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمائم قصداً لأن هذه أحكام شرعية كالعين يتناول الينبوع والشمس قصداً فكان مشتركاً لفظياً تحكّم إذ لا نقل فيه ولا دليل عليه.

ومن الناس مَنْ ظن أن التحريم المضاف إلى الأعيان مثل المحارم والخمر

واعلم ان القاضي الإمام ابا زيد رحمه الله لم يفرّق بين المقتضى والمحذوف كما هو مَذْهب عامة أهل الأصول وجعل هذين الحديثين من نظائر المقتضى فقال في حديث الرفع عين هذه الأشياء غير مرفوعة إذ لو أريد عينها لصار كذباً وهذا لا يجوز على صاحب الشرتع فاقتضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير مقيداً وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاماً عند الشافعي في الدنيا والآخرة حتى بطل طلاق المكره والمخطئ ولم يَفْسُد الصوم بالأكل مخطئاً لأن المقتضى له عموم عنده وعنْدَنا يرتفع حُكْم الآخرة لا غير لأن بذلك القَدْر يصير مفيداً فيزول الضرورة فلا يتعدى إلى حُكْمٍ آخر لأن المقتضى لا عموم له.

وقال في حديث النية لما ثبت حكم الآخرة مراداً وبه يصير الكلام مفيداً لم يتعدَّ إلى ما وراءه وصار كأنه قال: إنما ثواب الأعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله. ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الأئمة رحمهما الله في المحذوف وفرَّقا بين المحذوف والمقتضى وجوَّزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على أصلهما اضطرا إلى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضاً على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبينا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمحُّل ما ترى. وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لي وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا علي بجوابٍ شافٍ وهو أعلم بالحقيقة.

قوله: (ومن الناس مَنْ ظَنَّ) اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء:٢٣]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة٣]، ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ [المائدة:١]، وقوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها» «أحلت لنا مَيْتَتان»[1] على ثلاثة اقوال: فذهب الشيخ المصنف وشمس الأئمة وصاحب الميزان ومن تابعهم إلى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين إلى الفعل فيوصف المحل أولاً بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاماً.

وذهب بعض أصحابنا العراقيين منهم الشيخ أو الحسن الكرخي ومن تابعه إلى ان المراد تحريم الفعل أو تحليله لا غير وإليه ذهب عامة المعتزلة.

وذهب قوم من نَوابت القدرية كابي عبد الله البصري واصحاب ابي هاشم إلى انه

---

(١) أخرجه ابن ماجه في الصيد حديث رقم ٣٢١٨، واخرجه الإمام احمد في المسند ٢/ ٩٧.

مجاز لما هُو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازاً. وهذا غلط عظيم

مجمل وأن الاحتجاج في تحريم وطء الأمهات وتحريم أكل الميتة والدم وإباحة أكل لحوم الأنعام بهذه الآيات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بأن القول بثبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث يُوصف العين والفعل جميعاً بهما متعذّر وبهذه النسبة أورد الشيخ هذه المسالة في هذا الباب وذلك لأن الحل والحرمة لا يكونان وصفين للأعيان لأنهما من التكليف الذي هو متوقف على القدرية ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والأعيان ليست بمقدورة لنا فلا تصلح متعلقة للتحريم والتحليل وإنما يتعلقان بالأفعال المقدورة لنا وهي الأفعال الاختيارية وإذا كان كذلك لا بد من إضمار فعل يكون هو متعلق لاتحريم والتحليل حذراً من إهمال الخطاب ولا يمكن إضمار جميع الأفعال المتعلقة بالعين لأن الإضمار خلاف الأصل والضرورة تندفع بما دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعيّن لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملاً. وتمسّك الفريق الثاني بأن العرف يدلُ قطعاً على أن المراد من ذلك تحريم الفعْل المقصود منه فإن من اطلع على أعرف أهل اللغة ومارس ألفاظ العرب لا يتبادر إلى فهمه عند قول القائل لغيره: حرمتُ عليك الطعام والشراب،وحرمت عليك النساء سوى تحريم الأكل والشرب في الطعام والشراب وتحريم الوطء والاستمتاع في النساء ولا يتخالجه شكّ في أن هذا التحريم ليس بتحريم لنَفْس العين وإنه تحريم الفعل المقصود فلا يكونُ مجملاً وصار كأنه قيل: حرم عليكم نكاح امهاتكم أوالاستمتاع بهنّ وحرم عليكم أكل الميتة وأحل لكم أكل الطيبات وحُرّم عليكم شُرب الخمر لعينه.

قال عبد القاهر البغدادي في «أصول الفقه» إن الأمة بأسرها أجمعت قبل هذه الطائفة من القدرية على ان اللّه سبحانه وتعالى قد دلَّ على تحريم وَطْء الأمهات والبنات وتحريم الميتة والدم وتحليل أكل النعم بهذه الآيات إجماعاً لا ريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون إنما حَكمنا بكُفْره لتأويله نصاً لا يحتمل إلا على معنى واحد ولا يحتجون عليه إلا بظواهر هذه الآيات والمخالف في ان هذا دليل ثابت غير محتمل مُكذِب الأمة ولا فرق بين مخالفة الأمة في أن المراد بهذه الآيات ما ذكرنا وبين خلافها في تحريم الأمهات والبنات والميتة والدم فمن أجاز أحدهما لزمه تجويز الآخر. قال: ومما يدل عليه أن اللفظ إذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل أحدهما وجب المصير إلى الآخر ولم يجز التوقف فيه. وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقاً بالأعيان التي لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها تعين القسم الآخر وهو رجوع التحريم والتحليل إلى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة أحد القسمين ببطلان الآخر ولكنا نقول يصح

....

وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بها خروجها من أن يكون محلاً للفعل شَرعاً كما أن معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعاً فإذا أمكن العمل بحقيقته لا مَعنى للإضمار لأنه ضروري يصار إليه عند تعذُر العمل بظاهر اللفظ ولأن الحرمة عبارة عن المنع قال تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ﴾ [القصص:١٢]، أي منعنا وقال جلّ جلاله: ﴿وَقَالُواْ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [الأعراف:٥٠]، أي منعهم شراب الجنة وطعامها. ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياد فيه وغيره. وحريم البئر لمنع الغير عن التصرف في حواليها. فيوصف الفعل بالحرمة على معنى أن العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العَبد ممنوعاً والفعل ممنوعاً عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى أن العين منعت عن العَبد تصرفاً فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعاً عنها فعرفنا أن وصف العين بالحرمة صحيح وأن المنع نوعان منع الرجل عن الشيء كقولك لغلامك: لا تأكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بأن رفع الخبز من يديه أو أكل فإذا أضيف التحريم إلى الفعل كان من قبيل النوع الأول وإذا أضيف إلى العين كان من النوع الثاني ونظيرهما الفظ والحماية فإن الحماية أن يظهر أثرها في المحمى بدفع الإغيار عنه ويكون فعل الحامي في القاصد لذلك المحمى لا في عينه فيبقى المحمى على أصل الصيانة والحفظ أن يظهر أثره في المحفوظ بصنع المحفوظ لا في دفع القاصد إلا أن اندفاع القاصد عنه لعدَم إمكان الوُصول إليه فيحصل الصيانة ومنه قوله الشاعر:

ألا ذهب المحافظ والمحامي ومانع ضيمنا يوم الخصام

ذكر هذين الأمرين جميعاً فكان المقصود حاصلاً في الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر على صاحب المال لكن بطريقين مختلفين فكذلك ما نحن فيه كذا في «شرح التأويلات» وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لانتفاء الفعل فيه بالكلية وانقطاع تصوُره أصلاً فإن من قال لعبده لا تشرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل أن يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فأما إذا صبه المولى بعد النهي أو شربه كان الانتفاء فيه أقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فإذا أمكن تحقيق إضافة التحريم إلى العين واتصافها بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازاً باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كما زعموا خطأً فاحشاً. وذكر في «الميزان» وإنما أنكرت المعتزلة حرمة الأعيان احترازاً عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق أفعال العباد عن الله تعالى بقوله: إن منها ما يوصف بالقبح والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز نسبة خلق القبيح إلى الله تعالى فيلزمهم خلق الأعيان القبيحة المستقذرة من الأنجاس والجعلان والخنافس والقردة والخنازير ونحوها قُبْح الأعيان وقالوا: إنها ليست بقبيحة وأنكروا المحسوس والثابت ببداثة العقول

لأن التحريم إذا أُضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه وتحقُّقه فكيف يكون مجازاً لكن التحريم نوعان: تَحريم يُلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلاً كأكل مال الغير والنوع الثاني أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدَم محله فيكون نسخاً ويصير الفعل تابعاً من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم إليه ليُعلم أن المحل لم يجعل صالحاً له وهذا في غاية التحقيق من الوَجه الذي يُتصوَّر في جانب المحل لتوكيد النفي فأما أن يجعل مجازاً ليصير مشروعاً بأصله فغلط فاحش، وممّا يتصل بها القسم حُروف المعاني فإنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز، وشَطر من مسائل الفقه مبني على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفُروع والله أعلم.

وانكروا اتّصافها بالحُرمة لئلا يلزمهم اتّصالها بالقُبح فإن كل محرَّم يكون موصوفاً بالقبح وعندنا الأعيان نوعان: قبيحة وحسنة كالأفعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الأعيان لا ينفر عنه الطباع ولا يميل إليه فيوصف بالحِل والإباحة.

قوله: **(كان ذلك أمارة لزومه وتحقُقه)** يعني إذا أضيف التحريم إلى العين كان حرمة الفعل آكد والزم. واللزوم من أمارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز أن تكون الحقيقة لازمة لا تُنفى والمجاز لا يكون لازماً ويُنفي فما يؤكد اللزوم كيف يكون مجازاً. لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازاً أي لا يكون مجازاً لكن يصير الفعل تابعاً في التحريم بخلاف ما إذا أضيف إلى الفعل فإنه يكون مقصوداً بالتحريم. فقيام المحل مقام الفعل يعني لما لم يثبت تحريم الفعل مقصوداً إذ لم يذكر الفعل صريحاً أُقيم العين مقام الفعل في إثبات حرمة الفعل لأن العين لما اتصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كما بينا. أو أقيمت مقامه في الاتصاف بالحرمة لأن الفعل لم يَبق متصوراً شرعاً. وهذا أي تحريم الفعل بإخراج المحل عن المحلية في نهاية التحقيق وإن كان الفعل فيه تابعاً لأن نفي الفعل فيه وإن كان تبعاً أقوى من نفيه إذا كان مقصوداً كما قررنا. **(فأما أن يجعله)** أي التحريم المضاف إلى العين مجازاً في العين ليصير الفعل فيها بالنظر إلى أصله مشروعاً لبقاء محله كأكل مال الغير. **(فغلط فاحش)** لأن فيه إخراج ما هو مقصود وأصل وهو العين عن الأصالة وإقامة ما هو تبع وهو الفعل مقامه. ولأن فيه إبقاء جهته للفعل في الحل.

قوله: **(وشطر من مسائل الفقه)** شطر كل شيء نصفه إلا أنه يستعمل في البعض توسعاً في الكلام واستكثاراً للقليل كما قال عليه السلام في الحائض: «تقعد شَطر عُمرها» أي بعضه ومثله في التوسع قوله عليه السلام: «تعلموا الفرائض فإنها نِصْف العلم» كذا في «المغرب» والله أعلم.

[باب حروف المعاني]

ومن هذه الجملة حروف العطف وهي أكثرها وقوعاً وأصل هذا القسم

باب حروف المعاني

هذا باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، كثير الفوائد، جم المحاسن. جمع الشيخ رحمه اللّه فيه بين لطائف النحو. ودقائق الفقه، واستودع فيه غرائب المعاني، وبدائع المباني. فاصغ لما يتلى عليك من بيان لطائف حقائقه. واستمع لما يلقى إليك من كشف غوامض دقائقه، بتوفيق اللّه جلّ جلاله تستزد به تبصُّراً في دَرك أسرار مستودعاته. وتَستفد به تبحراً في الوقوف على عجائب مستبدعاته. إن شاء اللّه سبحانه وتعالى.

واعلم أن لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي أصل تراكيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الأفعال إلى الأسماء وعلى ما يدلُّ بنفسه على معنى في غيره على ما فسّر في علم النحو بأن الحرف ما دل على معنى في غيره ويسمى الأول حروف التهجي أي التعدد من هجي الحروف إذا عدَّدها، والثاني حُروف المعاني لما ذكرنا من إيصالها معاني الأفعال إلى الأفعال إلى الأسماء أو لدلالتها على معنى فإن الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الإلصاق لخلاف الباء في بكْر وبشْر فإنها لا تدل على معنى. وكذا الهمزة في أزيد حَرْف معنى بخلافها في أحمد وكذا من في قولك أخذت من زيد حرف معنى بخلافه في منوال. ثم إطلاق لفظ الحروف هاهنا على المذكور في الباب بطريق التغليب لأن بعض ما ذكر في هذا الباب أسماء مثل كلّ ومتى ومن وإذا وغيرها لكن لما كان أكثرها حروفاً سمى الجمع بهذا الاسم.

قوله: (حروف العطف) العطف في اللغة الثني والرد يُقال عَطف العود إذا ثناه ورده إلى الآخر فالعطف في الكلام أن يرد أحد المفردين إلى الآخر فيما حكمت عليه أو إحدى الجملتين إلى الأخرى في الحصول. وفائدته الاختصار وإثبات المشاركة.

[الواو]

(وأصل هذا القسم الواو) لأن العطف لإثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرَّد

الواو وهي عندنا لمُطلق العطف من غير تعرُّض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامَّة أهل اللغة وأئمة الفَتْوى. وقال بعض أصاب الشافعي إن الواو يُوجب الترتيب حتى قالوا في قول الله تعالى: ﴿فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة:٦]، يوجب الترتيب واحتجوا بأن النبي ﷺ بدأ بالصّفاء في

الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زائد على الاشتراك فإن الفاء يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكمُ العطف صارت كالمركبة معنى والواو مفرد والمُفرد قبل المركب. والحاصل أن العطف لمّا كان عبارة عن الاشتراك والواو متمخضة لإفادة هذا المعنى دون غيره صارت أصلاً في العطف.

قوله: (وهي عندنا لمُطْلق العَطف) أي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعمه بعض أصحابنا على قول أبي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعمه ذلك البعض على أصل أبي حنيفة وكما زعمه بعض أصحاب الشافعي. يعني أنها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحُكم فقط من غير أن يدل على كونهما معاً بالزمان أو على تقدم أحدهما على الآخر به وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت. هذا هو مَذْهب جماهير العلماء من أهل اللغة وأئمة الفتوى أي أهل الشرع. والفتى الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوى منه لأنها جواب في حادثة أو إحداث حكم أو تقوية لبيان مشكل كذا في «المغرب».

وقال بعض أصحاب الشافعي إنها للترتيب ونُقل ذلك عن الشافعي رحمه الله أيضاً قال شمس الأئمة: وقد ذُكر الشافعي ذلك في أحكام القرآن. وفي «القواطع» نُقل عن الشافعي أنه قال في الوضوء يعتبر ذكر الآية ثم قال: ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله لم يجز وضوءه. وروي عن الفرّاء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع أما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد، وأما في الجملة فكقوله تعالى: ﴿ارْكَعُواْ وَاسْجُدُواْ﴾ [الحج:٧٧].

قوله: (واحتجّوا) تمسك مثبتوا الترتيب بما روى أن الصحابة لما سألوا رسول الله ﷺ ورضي عنهم عند السعي بين الصفا والمروة بأيهما نبدأ وقد نزل قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة:١٥٨]، قال: «ابدؤوا بما بدأ الله به»[1] ففيه دليل على أنها للترتيب من وجوه. أحدها أن النبي ﷺ فهم وجوب الترتيب حتى قال إبدؤوا بكذا وإنه عليه السلام كان أعلم باللسان وأفصح العرب والعجم وإليه أشير في الكتاب.

---

(١) أخرجه مسلم في الحج، حديث رقم ١٢١٨، والترمذي في الحج، حديث رقم ٨٦٢، وأبو داود في المناسك، حديث رقم ١٩٠٥، وابن ماجة في الحج، حديث رقم ٣٠٧٤.

السعي وقال: «نَبْدَأ بما بدأ الله عزّ وجلّ» يُريد به قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة:١٥٨]، ففهم وجوب الترتيب.

ووُجوب الترتيب بقوله تعالى: ﴿ارْكَعُواْ واسْجُدُواْ﴾ [الحج:٧٧]، وهذا

والثاني أنه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم أنها للجمع أو للترتيب فيثبت بتنصيصه عليه السلام أنها للترتيب. والثالث أنها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا إلى السؤال لأنهم كانوا أهل لسان. ولا يُعارض بأنها لو كانت للترتيب لما احتاجوا إلى السؤال أيضاً لأنهم يقولون يجوز أن يكون سؤالهم لتجويزهم إياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزاً بناء على الغالب.

قوله: (ووجوب الترتيب) وتمسكوا أيضاً بأن الركوع مقدم على السّجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ارْكَعُواْ وَاسْجُدُوا﴾ [الحج:٧٧]، فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها.

وممّا تمسّكوا به ان اعرابياً قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي عليه السلام: «بئس خطيب القوم انت، قُلْ: ومن عصَى اللّه وَرَسُوله فقد غَوى»[1] ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين.

قوله (وهذا حكم) ابتداء دليل العامة اي موجب الواو حكم لا يُعرف إلا باستقراء كلام العرب أي تتبعه من استقريت البلاد إذا تتبعتها تخرج من أرض إلى أرض. ومعناه انه ينظر في استعمالاتهم انها استعملت في الجمع المطلق أو في الترتيب **(وبالتأمل في موضع كلامهم)** أي في قوانينهم التي بني عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب أم للجمع المطلق كالحكم الشرعي يتعرف من اتباع الكتاب والسنة بأن يطلب فيهما. وبالتأمل في موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوعة لاستخراج الأحكام إن لم يوجَد فيهما. وكلاهما اي الاستقراء والتامل حُجة عليه اي على من ادّعى انها للترتيب لا للجمع المطلق. من غير تعرُّض أي تصدّي له وهو استعارة يعني من غير دلالة لها على المقارنة والترتيب حتى لو جاء مقارنين أو على التعاقب بصفة الوصل او التراخي كان صادقاً في هذا الإخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة. ونقل اللغة عن اربابها حُجة وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه. وقال الإمام عبد القاهر: معنى الواو الجمع بين الشيئين في الحكم لا في الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بإزاء التثنية

---

(١) أخرجه مسلم في الجمعة حديث رقم ٤٨. وأبو داود في الأدب حديث رقم ٤٩٨١. والإمام احمد ٤/٢٥٦.

حكم لا يعرف إلا باستقراء كلام العرب وبالتأمل في موضوع كلامهم كالحكم الشرعي إنما يُعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل في أصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا. أما الأول فإن العرب تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم منه اجتماعهما في المجيء من غير تعرض للقران أو الترتيب في المجيء. ولأن الفاء يختص بالأجزئة ولا يصلحُ فيها الواو حتى إن من قال لامرأته: إن دخلت الدار وأنتِ طالق طُلّقت في الحال ولو احتمل الواو الترتيب لصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع في قول الناس: جاءني الزيدون. وأصله جاءني زيد وزيد وزيد وقالوا: لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه لا

في المتفقين فإذا قلت جاءني زيد وعمرو لم يجب أن يكون المبدُوء به في اللفظ سابقاً بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقديمه كما إذا قلت جاءني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضياً تقدم أحدهما بل مقتضاه اجتماعهما في وجود الفعل فقط. ولأن الفاء يختص بالأجزئة وذلك لأن الجزاء متعقب على ما يوجبه من شرط أو نحوه والفاء هي التي تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيه الواو لما ذكر. فلو كان موجبها الترتيب لما افترق الحال بين الفاء والواو.

قوله: (وأصله جاءَني زيد وزيد وزيد) وإنما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع أسماء أعلام وضعت لأشخاص مختلفة من غير نظر إلى المعنى إلا أن الألفاظ إذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءني بكر وبشر وخالد. فأما إذا كانت متفقة فيمكن اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منها مع كمال المقصود فيقال: زيدون احترازاً عن التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لمطلق الجمع بالإجماع فيكون الواو في قوله جاءني بكر وبشر وخالد كذلك أيضاً لأن هذه عين تلك كذا في بعض الشروح.

قوله: (وقالوا) أي أهل اللغة لا تاكل السمك وتشرب اللبن.قال الشيخ الإمام عبد القاهر: إعلم أن النصب في قولك لا تاكل السَّمك وتشربَ اللبن بإضمار أن والذي أوجب ذلك أنهم لو أدخلوا ما بعد الواو في إعراب ما قبلها لاشتمل النهي على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وإنما المقصود النهي عن الجمع بينهما فلما لم يكن إدخال تشرب في إعراب تاكل وجب أن يُضمر أن وينزل قولك لا تاكل السمك منزلة لا يكن منك أكل السمك ليكون تشرب مع تقدير أن مصدراً معطوفاً على مثله نحو لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فحصل بهذا الإضمار معنى النهي عن الجمع بينهما وأن

تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة أو ترتيب في الوجود ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد ومثله قول الشاعر:

لا تَنْهَ عَنْ خُلُق وتأتي مثله عارٌ علَيكَ إذا فعلتَ عَظِيمُ

أحدهما مباح له. وما ذكر عن بعض البغداديين أنه منصوب على الصرف فالمُراد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخِل في حُكم الأول فنصبوه صار العُدول به عن المعنى الأول كانه نصبه إذ كان سبباً لإضمار ان فإما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للأول حتى كان عامله ذلك المعنى فلا.

قوله: (ولو استعمل الفاء مكانه لبَطُل المراد) لأن الغرض هاهنا الجمع بين الشيئين ولا يراد أن يجعل الأكل سبباً للشرب نحو أن تقول: إن أكلتَ السمك شربت اللبن كما يكون ذلك في قولك لا تنقطع عنا فنجفوك أي لا يكن منك انقطاع فجفاء منا وكقولك لا تَدْنُ من الأسد فيأكلك أي إنك إن دنوت منه أكلك ويصير دنوك سبباً لأكله إياك وعليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي﴾ [طه:٨١]، أي لا تجاوزوا الحد في أكل الطيبات فإنكم إن فعلتم ذلك حلّ عليكم غضبي ويصير طغيانكم سبب حُلول آثار لغضبي عليكم وإذا كان المراد الجمع وجب الثبات على الواو دُون الفاء لأن الواو تدل على الجمع والفاء تدل على أن الثاني بعد الأول. وإذا ثبت أن الفاء لا تصلح في موضع الواو كما لا تصلح الواو في موضع الفاء في قوله إن دخلت الدار وأنت طالق علم أن كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وأنها ليست للترتيب.

قوله: (ومثله) أي مثل قوله: لا تأكل السمك وتشرب اللبن. قوله الشاعر:

(لا تَنْه عَنْ خُلق وتأتي مثله)

أي لا يكن منك نهي عن خلق وإتيان بمثله أي لا تجمع بين هذين فالنهي عن خُلق مباح له إذا لم يقترن بإتيان مثله. وما حُكي عن الأصمعي أنه كان ينشده بإسكان الياء ويقول إن سماعي كذلك فوجْهه أن تكون الياء في تقدير النصب كقوله: كأن أيديهنَّ بالقاع القرِق.

أو يكون على الابتداء نحو لا تَنْه عن خُلق وأنتَ تأتي مثله. وقبله:

إبدأ بنَفسِكَ فانْهَها عن غيِّها فإذا انتهت عَنْه فأنْتَ حَكيمُ

فهناك تُقبل إن وَعظت وَتُقْتَدى بالأمر منك وينفع التعليمُ

لا تَنْه عن خُلُق وتأتي مثْلَه عارٌ عليكَ إذا فعلت عَظيمُ

أي لا تجمع بينهما فهذا لبيان الوضع. وأما الثاني فلأن كلام العرب أسماء وأفعال وحُروف والأصل في كل قِسم منها أن يكون موضوعاً لمعنى خاص يتفرَّد به فأما الاشتراك فإنما يثبت لغفلة من الواضع أو عُذر دعا إليه وكذلك التكرار.

ومما تمسك به العامة قوله تعالى من سورة البقرة: ﴿وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ [البقرة:٥٨]، وقوله عزّ اسمه في سورة الأعراف: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ وادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً﴾ [الإعراف:١٦١]، والقصة واحدة آمراً ومأموراً وزماناً ثبتَ ذلك بنَقْل أئمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الأول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزَّه ولأنه لو أفاد الترتيب لكان قوله رأيت زيداً وعمراً قبله متناقضاً ولكان قوله: رأيت زيداً وعمراً بعده تكراراً. والأول باطل والثاني خلاف الأصل. قال الإمام عبد القاهر: ومما يدل على أن الواو لا أصل له في الترتيب أنهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم: اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك أن الاشتراك والاختصام مما يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو أن زيداً قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة أن تقول اشترك زيد وتسكت لأن أحدهما إذا تقدم على صاحبه لم يكن مساوياً له ومجتمعاً معه كما إنك إذا قلت جاءني زيد قبل عمرو ولَمْ يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء. فمن ادَّعى أن الواو دليل على الترتيب لزمه أن يقول اشترك زيد واختصم بكر ويسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لأنك لو قلت اختصم زيد فعمرو أو اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو في جعلك الاختصام والاشتراك مما يسند إلى فاعل واحد حتى كأنك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا أن الترتيب يزيل الاجتماع.

قوله: (والأصل في كل قِسم كذا) يعني الأصل في الكلام الخصوص اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً وهو أن يكون بإزاء كل لفظ معنى واحد وأن لا يكون لمعنى واحد إلا لَفظ واحد لأن الكلام وُضع للإفهام والاشتراك يخل به والترادُف يوجب إخلاءه عن الفائدة وذلكَ لا يَليق بالحكمة. لغفلةٍ منَ الواضع يعني إن كانت اللغات اصطلاحية. بأن وضع الواضع اللفظ أو لا بإزاء معنى واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضع بإزاء معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا واشتهر الوضعان بين الكل. أو عذر أي حكمة دعت إلى ذلك وهو الابتلاء إن كانت اللغات توقيفية ليتبين درجة العالم الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بالتأمل فيه. لتكرُّر الدلالة أي يلزم التكرار.

(فإن قيل): لا يتكرَّر بل يكون لمطلق الترتيب.

(قلنا): قد وضعت كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرر لا محالة على أنها

وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعانٍ يَتفرَّد كل قِسم بمعناه فالفاء للترتيب ومع للقِران وثم للتعقيب والتراخي. فلو كان الواو للترتيب لتكرَّرت الدلالة وليس ذلك بأصل لكن الواو لما كانت أصلاً في الباب كان ذلك دلالةً على أنها وُضعت لمطلق العطف على احتمال كل قسم من أقسامه منْ غير تعرُّض لشيءٍ منها ثم انشعَبت الفُروع إلى سائر المعاني وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الإنسان والتمر ثم وُضعت لأنواعها أسماء على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسْم الرقبة في كونه مطلقاً غير عامٍّ ولا مُجمل ولهذا قلنا: إن حكم النص في آية الوضوء التحصيل من غير تعرُّض لمقارنة أو ترتيب وقد ظن

ليست لمطلق الترتيب عندكم فإن الولاء في الوضوء شرط في الجديد كما هو قول مالك ولو كان لمطلق الترتيب لم يشترط. ولأنها لو كانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك إخلال به. ولا يتخالجنَّ في وهْمك أنها أوجبت الترتيب في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ﴾ [البقرة:٢٧٧]، حيث رتب العمل على الإيمان ولم يعتبر بدونه. لأن ذلك استفيد من قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّٰلِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه:١١٢]، لا من الواو. لكن الواو استدراك من حيث المعنى أي ليست الواو للترتيب لكنها لما كانت أصلاً في باب العطف لكونها أكثر وقوعاً بدلالة الاستقراء. كان ذلك أي كونها أصلاً دلالة على أنها وُضعت لمطلق العطف الذي هو أصل لما سواه فمن أقسامه للمناسبة (**ثم انشعبت الفروع**) أي الحروف التي هي فروع لها نظراً إلى قلة وقوعها بالنسبة إلى الواو كالفاء وثُم (**إلى سائر المعاني**) التي هي فروع لمطلق الجمع من تقيُّده بصفة الترتيب وصفة القِران وصفة التراخي اعتباراً للتناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة في سائر الألفاظ فإنهم وضَعوا لكل جنس اسماً ثم فرَّعوا عليه أنواعه كالإنسان اسم جنس ثم يتنوَّع إلى رجل وامرأة وكالتمر اسْم جنس ثم يتنوَّع إلى عجوة وبرْني وسنْجاني وقسب ودقل وغيرها.

قوله: (**غير عام**) كما زعم الشافعي رحمه اللّه وقد بينا (**ولا مجمل**) قد زعم بعض الناس أنَّ اسم الرقبة مجمل لأن المراد لا يعرف منها وقوله: مؤمنة مفسِّر لها فلذلك تتقيَّد الرقبة في كفارة اليمين بصفة الإيمان وهذا فاسد لأنها اسم جنْس وأسماء الأجناس معلومة المعاني عند أرباب اللسان وأصحاب الشريعة فكانت من قَبيل المطلق لا من قبيل المجمل (**ولهذا قلنا**) أي ولكونها للجمع المُطلَق من غير تعرُّض لمقارنة كما قاله مالك إذ القِران فيه لا يتصوَّر إلا بالولاء. أو ترتيب كما قالَه الشافعي. والجواب عن مُتمسَّكهم أن قوله

بعض أصحابنا أن الواو للمقارنة وليس كذلك. وزعم بعضهم أنها عند أبي يُوسف ومحمّد رحمهما اللّه للمقارنة لأنهما قالا فيمن قال لامْرَأته قبل الدخول بها: إنْ دَخلت الدارِ فأنت طالق وطالق وطالق أنها إذا دَخَلت طُلِّقت ثلاثاً. وأنها عند أبي حنيفة رحمه اللّه تَطلق واحدة فدَلّ أنه جعلها للترتيب وليس كذلك بل

تعالى: ﴿إنَّ الصَّفَا وَالمَرْوَةَ﴾ [البقرة:١٥٨] ،لبيان أنهما من معالم الحج وشعائر اللّه وهذا لا يحتمل الترتيب وسيأتي بيانه. وكذلك قوله تعالى: ﴿ارْكَعُواْ واسْجُدُواْ﴾ [الحج:٧٧]، لا يفيد الترتيب وما عَرفنا وجوب الترتيب به كيف وإنه معارض بقوله عز اسمه: ﴿واسجُدِي وَاركَعِي مَعَ الرَّكِعِينَ﴾ [آل عمران:٤٣]، وإنما عرفناه بقوله عليه السلام: «صلُّوا كما رَأيتموني أُصلي» ويكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف في موضعه. وكذا ردُّه عليه السلام على الأعرابي لم يكن لإفادة الواو الترتيب إذ لا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك أحديهما من الأخرى بل لترك ذكر اسم اللّه تعالى على سبيل التعظيم.

قوله: (وقد ظنَّ بعض أصحابنا) أن الواو للمقارنة عند علمائنا الثلاثة استدلالاً بما إذا قال لامرأته ولم تدخل بها أنت طالق وطالق وطالق إنْ دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط وينزلنّ جُملة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الأول ولغا الثاني والثالث لعدَم المحل. وزعم بعضُهم أنها للترتيب عند أبي حنيفة. وعند أبي يوسف ومحمد رحمهم اللّه للمُقارنة استدلالاً بالمسألة المذكورة في الكتاب، وليس كذلك أي ليس الأمر كما زعموا إذ لا يلزم من وجود المقارنة أو الترتيب في صورة من الصور التي وجدت فيها الواو أن يكون الواو موضوعة له لجواز أن تكون المقارنة أو الترتيب بناء على معنى آخر غير الواو كما سنبينه. والدليل عليه عدم اطِّرادها في الدّلالة على المقارنة أو الترتيب في عامَّة الصور كَيف والمطلق في الخارج لا يوجد إلا مقيداً بصفة وذلك لا يدل على كون اللفظ موضوعاً للمقيد الا ترى أن إنسان لا يوجد في الخارج إلا مقيداً بصفة وذلك لا يدل على أن لفظ الإنسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند أصحابنا جميعاً. وإنما الاختلاف في المسألة بناءً على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لا لأن الواو أوجبت المقارنة أو الترتيب. الا ترى أنهم اتفقوا على أنه لو نجز فقال: أنت طالق وطالق وطالق لا يقع إلا واحدة وعلى أنه لو قدم الجزاء فقال: أنت طالق وطالق وطالق إنْ دخلت الدار أنه يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة فلو كان اختلافهم في مسألة الكتاب بناء على اختلافهم في مُوجب الواو لثبت الاختلاف في المسألتين ولكنهما قالا: موجبه الاجتماع أي موجب كلامه الاجتماع لأن موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه.

اختلافهم راجع إلى ذكر الطلقات متعاقبة يتصل الأول بالشرط على التمام والصحة ثم الثاني والثالث ما موجبه فقال أبو حنيفة رحمه الله: مُوجبه الافتراق لأن الثاني اتصل بالشرط والثالث بواسطتين والأول بلا واسطة فلا يتغير هذا

والجملة الأولى تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله: وطالق جملة ناقصة لأنه جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الأولى وهو الشرط شرطاً للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلّقت الثانية والثالثة بالشَّرْط ولم تقعا في الحال ولما ساوت الثانية والثالثة الأُولى في التعليق بالشرط وليس بين الأجزئة ما يوجب صفة الترتيب. إذ الواو لا توجب ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك كما لو كرر الشرط بأن قال: إن دخلت الدار فأنتِ طالق إن دخلت الدار فأنت طالق إنْ دخلت الدار فأنت طالق. أو دًّم الجزاء كما ذكرنا إذ الجزاء يتأخَّر عن الشرط قدم الشرط عليه أو آخره ذِكْراً.

وكما لو قال لها: إنْ دخلت الدار فأنت طالق تطليقة ونصفاً فدخلت الدار تطلق اثنتين. ولا فَرق بين تطليقة ونصف تطليقة إذ الطَلاق لا نصْف له. ولا يَلْزم ما إذا قال لامرأته التي لم يدْخل بها أنت طالق وطالق وطالق فإنها تطلق واحدة لا ثلاثاً خلافاً لأحمد ابن حنبل وبعض أصحاب مالك والَّليث بن سعد[١] وربيعة[٢] [وابن] أبي ليلى لأن أزمنة الوقوع متفرقة فلا تقع مجتمعة فتبين بالأول فلا يصح الثاني وفيما نحنُ فيه زَمان الوقوع زَمان وُجود الشَّرط ولم يُوجد منه تفريق بعد الشرط. ألا ترى أنه لو أرسل فقال: أنت طالق واحدة لا بَل اثنتين. لم تطلق إلا واحدة ولو عَلّق ثم وجد الشَّرْط طلقت ثلاثاً كذا في «الأسرار». وذكر بعض مشايخنا في بيان قولهما أن عَطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب إعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة أيضاً بخلاف عَطف الكاملة على مِثلها.

ألا ترى أنه لو قال لامرأتَيْه: هذه طالق ثلاثاً وهذه طلقت الأخرى ثلاثاً لأن خبر الأول يصير معاداً في حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق حيث تطلق الأخرى واحدة لأنها مقيدة بنفسها فلا تقتضي ذكر الخبر مرة أخرى.

وكذلك لو قال: جاءني زيد وعمرو أو قال مَررت بالبصرة والكوفة يصير المجيء والمرور مذكورين مرَّة أخرى لا طريق له إلا ذلك فكذلك هاهنا قوله: وطالق ناقص لا شرط

---

(١) هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي، أبو الحارث. فقيه مصر. ولد سنة ٩٤ هـ. توفي سنة ١٧٥هـ، انظر وفيات الأعيان ٤/١٢٧-١٢٨.

(٢) هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ التيمي المعروف بربيعة الرأي توفي سنة ١٣٦هـ. انظر التهذيب ٣/٢٥٨ - ٢٥٩.

الأصل بالواو ولأنه لا يتعرض للقِران وقالا: موجبه الاجتماع والاتحاد لأن الثاني جُملة ناقصة فشاركت الأول وهو في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصحّ التَّحصيل والتّرتيب في التَّكلم لا في صيرورته طلاقاً كما إذا حصل التعليق

له فيصير الشرط كالمذكور مرة أخرى كأنه قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق إن دخلت الدار وطالق إن دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقات بدَخلة واحدة كما لو كرَّر الشرط صريحاً. وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير فقيل في قوله إنْ دَخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين تقديره لا بل اثنتين إن دخلت الدار. وحاصل الطريقتين يرجع إلى حرف واحد وهو أن الطلقات تعلَّقن بالشَّرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جُملة عند وُجود الشرط لا لأن الواو أوجبت المقارنة. وقال أبو حنيفة رحمه اللّه: موجبه أي موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق أي انفصال الثانية عن الأُولى والثالثة عنهما في التعلق بالشرط والتعاقب في الوقوع لا الاجتماع كما لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق أو قال وطالق بعده وطالق بعده لأن قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق جملة تامة مُستغنية عما بعدَها فلم تتوقَّف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فتتوقف على الأولى لا محالة لافتقارها إليها إذ الناقصة مفتقرة إلى الكاملة في إفادة المعنى فيتعلّق الطلاق الثاني بعد تعلق الأول والتعليق بالشرط منفصلاً عنه صحيح كما لو نصّ على كلمة بعد أو ثم فكان الأول متعلقاً بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين وإذا تعلق بهذا الترتيب ينزلن كَذلك أيضاً لأن الجزاء ينزل على الوَجه الذي تعلق. كالجواهر إذا نظمت في سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فلو غير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة إنما يبطل قضية الواو وقد بينا أن الواو لا توجب القِران كما لا توجب الترتيب.

بخلاف ما إذا كرر الشرط لأن الكل تعلق بالشرط بلا وَاسطة وبخلاف ما إذا قدَّم الجزاء لأن أول الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغيِّر أوّله أول الكلام تنجيز لو لم يوجد الشرط آخراً فيتوقف عليه وإذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط أيضاً.

وبخلاف قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق تطليقة ونصفاً لأنه لا يوجد في اللغة لفظ يدل عليه أو جزء منه فكان الواحد مع النصف كاسم واحد بمنزلة أحد عشر وأحد وعشرين. ألا ترى أنه لن ونجز بهذا اللفظ فقال: أنت طالق تطليقة ونصف تطليقة تقع ثنتان كما لو قال أنت طالق إحدى وعشرين طلقة تقع الثلاث جملة ولم تَقع الواحدة أولاً ثم العشرون كما قال زُفَر فكذا هاهنا. فأما طالق وطالق فكلامان صيغة ولم يقم دليل يجعلهَما كلاماً واحداً لأنا وجدنا في اللغة ما تغير به عن الاثنين بعبارة أو جزء منه وهي

بشُروط يتخلّلها أزمنة كثيرة فإن الترتيب لا يجبُ به وإذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لأنها لا تتعرّض للترتيب لا محالة ولا توجبه فلا يترك المقيد بالمطلق وإذا تقدمت الأجزية فقد اتحد حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يُترك بالواو لما قلنا فإن قيل فقد قال أصحابنا فيمن قال لامرأته أنت طالق وطالق وطالق قبل الدخول: إنها تبين بواحدة وهذا من باب

ثنتان أو ثلاث وبخلاف قوله: لا بل اثنتين لأن هذه الكلمة لاستدراك الغلط والإضراب عما قبلها بإقامة الثاني مقام الأول فإذا اقتضت الالتحاق بالأول صِرن جُملة كما لو قال: ومَعها أخرى.

وأما قولهما: يصير ما تم به الأولى كالمعاد مرة أخرى فسيجيء بيانه. وقوله: وهو في الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام أبي حنيفة رحمه الله أن الثاني تعلق بواسطة.

واعلم أن القاضي الإمام أبا زيد رحمه الله ذكر في «الأسرار» أن هذه مسألة مشكلة فإنا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحسوس علق بحبل واحد أوجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمتعلق في نفسه كما قال أبو حنيفة رحمه الله بمنزلة حِلَق متعلقة بحبل واحد على التعاقب. ولكن الشبهة في المسألة من وَجْهين أحدهما أن الترتيب إنما ثبت تكملاً به فكان العاقب في أزمنة التعليق ونحن نُسلم التعاقب في أزمنة تعلق الأجزئة والشرط تكملاً بها ولكنه لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وإنما الموجب للتّرتيب في الوقوع لفظ يوجب تفريق أزمنة الوقوع كثُم أو ترتيب الواقع إن تعلقن جملة كما لو قال لها: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً واحدة بعد واحدة. والثاني وإليه أشير في الكتاب أن المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام له عَرضية أن يصير طلاقاً عند وجود الشرط فإذا لم يكن للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع فإن وجد ما يوجب تفرق أزمنة الوقوع ككلمة ثم أو ما يبقى وصفاً له بعد الوُقوع ككلمة بعد يثبت الترتيب ويصير بكلمة ثم أو بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقاً في الثاني أنه يصير طلاقاً بهذا الوصف. فأما الواو فلا توجب ذلك وكذا أزمنة التعليق لا تكون وصفاً لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقُها واجتماعها في حق الواقع. ذكر القاضي الإمام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلاً إلى ترجيح قولهما فكان الشيخ إنما أورد قولهما آخراً وذكر جوابهما عن كلام أبي حنيفة اتباعاً للقاضي الإمام. قال شمس الأئمة: وما قاله أبو حنيفة رحمه الله أقرب إلى مراعاة حقيقة اللفظ لأن من المعلوم أن عند جود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقاً فإذا كان من ضرورة العطف إثبات هذه الواسطة ذكراً فعند وُجود الشرط يصير كذلك طلاقاً

الترتيب وقال في النكاح من الجامع فيمن زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزّوج ثم أعتقهما المولى معاً أنه لا يبطل نكاح واحدة منهما، ولو أعتقهما في كلمتين منفصلتين بطل نكاح الثانية. فإن قال هذه حُرَّة وهذه حُرَّة متصلاً بواو العطف بطل نكاح الثانية وهذه أيضاً من باب الترتيب. وقال في هذا الباب فيمن زوج رجلاً أختين في عقدتين بغير إذن الزوج فبلغه فأجازَهُما معاً بطلا وإن أجازه متفرقاً بطل الثاني. وإن قال أجزت نكاح هذه وهذه بطلا كأنه قال: أجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال في كتاب «الإقرار» من «الجامع» فيمن هلك عن ثلاثة أعبد قيمتهم سواء وعن ابن لا وارث له غيره فقال الابن

واقعاً ومن ضرورة تفرق الوقوع أن لا يقع إلا واحدة فإنها تبين لا إلى عدة كما لو نجز فقال أنت طالق وطالق وطالق.

قوله: (وإذا كان موجب الكلام ما قلنا) وهو الاجتماع والاتحاد (فلا يترك المقيّد) أي المقتضي للاجتماع (بالمطلق) أي بالواو. وقوله وإذا تقدمت الأجزية يجوز أن يكون جواباً عن استدلال الطائفة الأولى بهذه المسألة أن الواو للمقارنة عند أصحابنا جميعاً يعني ثبت المقارنة باتحاد حال التعليق الذي يقتضي الاجتماع في الوقوع لا بموجب الواو. ويجوز أن يكون متصلاً بكلام أبي حنيفة رحمه اللّه على سبيل الفرق يعني إذا تأخرت الأجزية فموجب كلامه الافتراق فلا يتغير بالواو إذا تقدمت فموجبه الاجتماع فلا يترك بالواو أيضاً لما قلنا انها لا تتعرض للقران ولا للترتيب. ثم ذكر الشيخ ما يرد نقضاً على هذا الأصل مع جوابه وهو أربع مسائل اثنتان منها تدلان على أن الواو للترتيب واثنتان على أنها للقران. منها مسألة الأمتين وهي أن رجلاً لو زوج أمتين لآخر برضاهما من رجل في عقدة أو عقدتين بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج كان النكاح موقوفاً على إجازة كل واحد منهما. فإن نقض أحدهما انتقض وإن أجاز أحدهما توقف على إجازة الآخر. فإن أعتقهما المولى بلفظ واحد بأن قال اعتقتهما أو قال هما حرَّتان لا يبطل نكاح واحدة منهما لأنه لم يتحقق الجمع بين الحرة والأمة لا في حال العقد ولا في حال الإجازة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالإعتاق وبقي موقوفاً على إجازة الزوج إن شاء أجاز نكاحهما وإن شاء أجاز نكاح واحدة منهما بعينها. ولو أعتقهما في كلمتين منفصلتين بأن قال: أعتقت هذه أو قال: هذه حُرة ثم قال بعد زمان للأخرى مثل ذلك. أو متصلتين كما ذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية لما ستقف عليه وبقي نكاح الأولى موقوفاً على إجازة الزوج ولو وجد إذن المولى دون الزوج في المسألة توقف النكاح على إجازة

أعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا فإن أقرَّ بِهِ في كلام متصل عتق من كل واحد ثلثه وإن سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف الثاني وثلث الثالث وهذا من باب القِران قيل له أما في المسألة الأولى فقد قال مالك بن أنس: أنه تقع الثالث وجَعلها للقران لكنه غلط لما قدَّمنا والواو للعطف المطلق ولذلك لم يقع الثاني لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني لما لم يكن الكلام نصاً على المقارنة ولم يقف على التكلُّم بالباقي فسقطت ولايَتهُ لفوات محل التصرف لا

الزوج لا غير. ولو أعتقتا معاً لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقوفاً على إجازة الزوج كما كان. ولو أعتقتا على التعاقب بكلامين منفصلين أو متصلين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الأولى موقوفاً على ما كان. ولو وُجد إذن الزوج دون المولى توقف على إجازة المولى. ولو أعتقهما معاً نفذ نكاحهما ولو أعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الأولى. ولو وُجد إذنهما جميعاً نفذ نكاحُهما ولا يبطل بإعتاق بحال فيما ذكرنا تعرف فائدة القَيدين المذكورين في المسألة فتامل.

قوله: (في عُقدتين) احتراز عما إذا زوجهما في عقدة واحدة فإن ذلك لا ينفذ بحال. **قوله: (ولو سكت فيما بين ذلك)** بأن قال أعتق أبي هذا وَسكت ثم قال للآخر أعتق هذا وسكت ثم قال: واعتق هذا عتق الأول ونصف الثاني وثلث الثالث لأنه لما أقر بعتق الأول فقد أقر بالثلث له فعتق من غير سِعاية ثم لم يصح ما بعده في تغيير حقه لأن المغير إنما يصح بشرط الوصل وإذا أقر بالثاني فقد زَعم أن الثلث بينه وبين الأول نصفين إلا أنه لم يصدق في إبطال حق الأول وصدق في إثبات حق الثاني ولما أقر بالثالث فقد زَعم أن الثلث بينهم أثلاثاً لكنه لم يَصدَّق في إبطال حق الأولين كذا في شرح الجامع للمنصف.

قوله: (أما في المسألة الأولى) إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عند عامة العلماء وقال مالك والشافعي في قوله القديم. وأحمد بن حَنبل والليث بن سعد وربيعة وابن أبي ليلى أنها تُطلَّق ثلاثا لأن الواو توجب المقارنة. ولأن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها أنت طالق ثلاثا الا ترى أنه لو قال لها أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار طلقت ثلاثاً عند وجود الشرط فكذا هاهنا. لكن ما قالوه غلط لما قدمنا ان اللقران لفظاً موضوعاً وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكراراً وهو خلاف ما عليه أهل اللغة أيضاً. والواو للعطف المطلق لا للقران ولذلك أي ولكونها للعَطْف المطلق لم يقع الثاني لأن الأول وقع قل التكلم بالثاني لأن توقف الكلام الذي صدر من أهله في محله لا يكون إلا لما يوجب ذلك مِنْ تنصيص عليه بلفظ يوجبه ككلمة مع أو من مغير التحق بآخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد هاهنا تنصيص

لخلل في العِبارة. وكذلك في مسألة نِكاح الأمتين لأن عتق الأولى يبطل محلية الوَقف في حق الثانية لأنه لا حِل للأمة في مقابلة الحرة حالَ التوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها ثم لم يصحّ التدارك لفَوات المحل في حُكم التوقف ولأن الواو لا تتعرَّض للمقارَنة فأما في نكاح الأُختين فإنَّ صدر الكلام توقف على آخره لا لاقْتضاء واو العطف لكن لأن صَدْر الكلام وُضِع لجواز النكاح وإذا اتصل

عليه لأن الواو ليست بنصّ على المقارنة بل هي مِنْ محتملات الواو ولا مغير أيضاً لأن ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق الأول. وهو معنى قوله ولم يقف على التكلم بالثاني وإذا لم يتوقف أوله على آخرن بانت بالأول ولغا الثاني والثالث لفَوات محل التصرف بحصول الإبانة بالطلاق الأول.

(**لا لخلل في العبارة**) أي لا لفَساد في التكلم والعطف فإن ذلك يقتضي وقوع الثاني والثالث ولكن مِنْ شَرْطه قيام المحل فإذا لم يَبْقَ لَغا ضرورةً. ثم على قول أبي يوسف رحمه اللّه يَقع الأول قبل أن يفرغ من التكلم بالثاني وعند محمد رحمه اللّه عند الفراغ من التكمل بالثاني يقع الأول لجواز أن يحلق بكلامه شرطاً أو استثناء مغيراً. وما قاله أبو يوسف أحق فإنه ما لم يقع الطلاق ولا يفوت المحل فلو كان وقوع الأول بعد الفراغ من المتكلم بالثاني لَوقعا جميعاً لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا قال شمس الأئمة رحمه اللّه.

قوله: (وكذلك في نِكاح الأمتين) أي وكما أن عدم وقوع الثاني والثالث لفوات المحل لا لأن الواو توجب الترتيب فكذا في نِكاح الأمتين بطلان نكاح الثاني لفوات المحل لا لاقتضاء الواو ذلك. لأن عتق الأولى يبطل مَحلية الوقف في حق الثانية يعني بَعْدما عتقت الأُولى لا يبقي الثانية محلاً للنكاح الموقوف. لأنه لا حلَّ للأمة في مقابلة الحرة حال التوقف أراد به حل المحلية أي لا يبقي الأمة محل النكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الأمة فإنه إن تزوة أمة نكاحاً موقوفاً ثم تزوج حُرة نكاحاً نافذاً أو موقوفاً يبطل نكاح الأمة أصلاً وذلك لأن حال التوقف حال انْضمام الأمة إلى الحرَّة والنِكاح المَوْقوف مُعتبر بابتداء النكاح لأنه غير لازم فكان في حَق مَنْ يلزمه حُكمه بمنزلة غير المنعقد والأمة ليست بمحل لابتداء النكاح مُنضمة إلى الحرة فلهذا بَطل توقُّف نكاح الثانية بعدما عُتقت الأولى قَبْل الفراغ عن التكلم بعِتْقها ثم لم يصح التدارك بعد بإعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبله. وإنما قيّد بقوله في حق التوقف لأن بطلان المحلية في حقه لا غير حتى لو تزوجها بعد صح لأنها قد صارَت حرة. ولأن الواو لا تتعرَّض للمقارنة لنجعلها

به آخره سلب عنه الجَواز فصارَ آخِرهُ في حَق أوَّله بمنزلة الشرط والاستثناء في قول الَرجل أنت طالق إن شاء اللّه.

وصدر الكلام يتوقَّف عليه بشرط الوصل لما نبين في باب البيان إن شاء اللّه فكذلك هذا وهذا لا يُوجد في قول الرجل أنت طالِق وطالق وطالق قبل الدُّخول لأن صَدْر الكلام لا يتغير بآخره فلم يتوقف. وكذا في مسألة نكاح الأمتين لا يتغيَّر صَدْر الكلام بآخره لأن عتق الثانية إنْ ضم إلى الأول لم يغيِّر

كلاماً واحداً بمنزلة قوله اعتقتهما وهذا يشير إلى انه لو قال: أعتقت هذه مع هذه كان بمنزلة قوله: أعتقتهما.

قوله: (فأما نكاح الأختين) ذكَر بعض مشايخنا أن اختلاف الجواب في المسألتين لاختلاف الوضع فإنه في مسألة الأمتين قال: هذه حُرّة وهذه حُرَّة والكلام الثاني جُملة تامَّة لأنه مبتدأ وخَبر فإذا عطفت على جملة تامّة لا يُوجب مُشاركتها الأولى فلا يتوقف أول الكلام على آخِره كقوله لامرأتيه: عَمْرة طالق ثلاثاً وزينب طالق أن زينب تطلق واحدة. وقال في مسألة الأختين أجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جُملة ناقصة فشاركت الأولى ضرورةً حتى لو قال: هاهنا وأجزت هذه يجب أن يبطل نِكاح الثانية ولو قالَ في مسألة الأمتين هذه حُرَّة وهذه لم يَبْطُل نِكاح الثانية كما لو أعتقهما بكَلمة واحدة. والأصح أن بينهما فرقاً فيما إذا كان المعطوف جملة تامة في المسألتين. والفَرْق ما أشار الشيخ إليه في الكتابِ وهو أن آخر الكلام إذا كان يغير أوله توقف أول الكلامِ عليه كما توقف على الشرط والاستثناء وإذا لم يتغير به لم يتوقف عليه ففي مسألة الأُختين آخر الكلام يغير أوله لأنه إذا لم يضم الثانية إلى الأولى صح نكاح الأولى وإذا ضمن إليها بطل نكاحها للجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز فنزل منزلة الاستثناء والشرط فتوقَّف الأول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فبَطُلا وفي مَسالة الأمتين إعتاق الأخيرة لا يُغير الكلام الأول لأن النكاح يَبقى موقوفاً صَحيحاً كما كان وإنما أثر الثاني في صحة نفسه لا في تَغيير الأول لو صح فلم يتوقَّف الكلام عليه وإذا لم يتوقف فسد الثاني.

قوله: (وصدر الكلام يَتوقَّف عليه) أي على الآخر الذي هو مُغير بشَرْط الوصل. هذا جواب عما إذا أجاز نكاحهما متفرقاً حيث لا يؤثر إجازة نكاح الثانية في إبطال نكاح الأولى ولا يتوقف الكلام الأول على الثاني وإن كان مُغيراً فقال صَدْر الكلام إنما يتوقف على المغير إذا كان مُتصلاً به فأما إذا كان منفصلاً عنه فلا. وهذا لا يوجد أي تغير صدر الكلام بالآخر في مسألتين لا يُوجد. ولا يُقال قد يتغيَّر في مَسألة الطلاق صَدْر الكلام

نكاح الأولى عن الصحة إلى الفَساد وعن الوجود إلى العدَم وكذلك في مسألة الإقرار صَدْر الكَلام يتغيَّر بآخره ألا ترى أن مُوجب صَدْره عتقه بلا سعاية وإذا انضمّ الأخرى إلى الأول تغيَّر الصدر عن عتق إلى رقّ عند أبي حنيفة رحمه الله لأن المستسعَى مكاتَب عند أبي حنيفة وعندَهما يتغيَّر عن براءة إلى شغل بدين السِّعاية فلذلك وقف صَدره على آخِره ولهذا قُلْنا: إنَّ قول محمد في الكتاب

بآخره لأنه يثبت به حرمة غليظة. لأنا نقول: ليس ذلك بتغيير بل هو تَقرير حكم أوله وتأكيده لأن حكمه الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد. وأما ما يثبت من زيادة الحُرمة فباعتبار الطلقة الثالثة.

قوله: (عن الصِّحة إلى الفساد وعَن الوُجود إلى العدم) المغير الذي يلتحق بآخر الكلام لا يخلو من أن يؤثر في الوَصْف كالشَّرط فإنه لا يَبطل الكلام ولكن يُؤخِّر حُكمه إلى حين وجود الشرط. أو في الأصل كالاستثناء فإنه إذا قال: أنت حر إن شاء الله يَبطل أصل الكلام بالاستثناء حتى لم يَبْقَ له موجب أصلاً فالشيخ تعرض لهما فقال: إعتاق الثانية لا يؤثِّر في وَصْف نِكاح الأولى بالتغيير من الصحة إلى الفساد ولا في أصله بالإعدام.

قوله: (وكذلك في مسألة الإقرار) عطف على مسألة الأُختين يعني كما أن صَدْر الكلام في تلك المسألة يتغير بآخره فكذلك في مسألة الإقرار يَتغيَّر الصَّدر بآخره أيضاً. مِنْ أصحابنا من قال: إنما يعتق من كل واحد ثلثة لأن جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والمجموع بحرف الجمع كالمجموع بلفظ الجمع فصار كأنه قال: أعتقهم والدي. ألا ترى أن قول الرَّجل على ألف درْهم لفُلان وفلان بمنزلة قوله لهما على ألف دَرْهم وإن قوله: بعت هذا العَبد مِن فلان وفلان بمنزلة قوله: بعته منهما فكذا هذا. قال شمس الأئمة رحمه الله في «شرح الجامع»: وهذا ليس بصحيح فإن الواو للعطف المطلق ليسَ لها عمل في القِران ولا في الترتيب ولكن آخِر الكلام هاهنا يغيِّر أوله لأن حكم الصْدر لو سكت عليه سَلامة نفْس الأول له بلا سعاية لأنه يخرج من الثلث فإذا اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر عن عتق إلى رق عند أبي حنيفة رحمه الله لأن السعاية وجبت عليه والمستسعى كالمُكاتب عنده في الأحكام والمكاتَب عندنا عَبْد ما بقي عليه درهم. وعندهما وإن لم يتغير إلى الرقّ لكن يتغيّر من براءة إلى شغل لأنه لما كان يخرج من الثلث عتق مجاناً فإذا اتصل به الثاني والثالث لم يَبْقَ له إلا ثلث الثلث وَجبت عليه السِّعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على آخره لا للواو.

قوله: (ولهذا قلنا) أي ولأن الواو لمطلق العطف قلنا إن قول محمَّد في الكتاب أي

وَينوي من عن يمينه منَ الرِّجال والنِّساء والحَفظة إنه لا يُوجب ترتيباً وكذلك قوله إن الصفا والمروة لا يوجب ترتيباً أيضاً ألا ترى أن المراد بالآية

في الجامع الصغير: وَينوي أي في التسليمتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيباً. كرّر الشيه لفظة أن لطول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عاة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى أن هذا مذهب أصحابنا استدلالاً بهذه الرواية. الا يرى أنه قال في المَبْسوط يَنْوي بتسليمة الاول من كان عن يمينه مِنْ الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم أنه اراد مطلق الجمع في النية لا الترتيب فيها. وفي شرح الجامع الصغير لشمس الأئمة رحمه اللّه: من أصحابنا من يقول ما ذكر في الصلاة قول أبي حنيفة الأول وما ذكر هاهنا بناء على قوله الثاني فقد رجع إلى تفضيل بني آدم على الملائكة قال: وهذه مسالة فيها كلام بين أهل الأصول ولكن لا مَعنى للاشتغال به هاهنا قالوا ولا تُوجب التَّرتيب والترتيب في النية لا يتحقّق فإن من سلم على قوم لا يمكنه أن ينوي الرِّجال أولاً ثم النساء ثم الصبيان ولكن مُراده في الموضعين أن يجمعهم في نيته.

وفي شرح الجامع الصغير للمصنف: فأما التقديم والتأخير فليس بشيء لازم لان الواو لا توجب ترتيباً لكن للبداية أثر في الاهتمام كما في مسالة الوصية بالقرب فدَلَّ ما ذكر هاهنا وهو آخر التَّصْنِيفين أن مؤمني البشر أفضل من الملائكة وهو مذهب أهل السنة والجماعة خلافاً للمعتزلة.

قال الإمام الكشاني: والمختار عِنْدنا ان خواص بني آدم وهُم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني آدم من المسلمين الأتقياء أفضل من عوام اللملائكة وليسوا بأفضل من خواصهم بل خواص الملائكة أفضل من عوام بني آدم. وذكر الشيخ الإمام أبو منصور رحمه اللّه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَد كَرَّمنَا بَني آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، أما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فإنا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم ذلك وليس لنا إلى معرفته حاجة فنَكلُ الأمر فيه إلى اللّه عز وجل وذلك مثل الكلام بين الأنبياء والرسل وأتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض ذلك إلى اللّه تعالى. فأما أن يجمع بين شر البشر وافسقهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا اللّه طرفة عين فيقال هم أفضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن إن كان لا بد فإنه يجمع بين ما ذكرنا وبين الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن إن كان لا بد فإنه يجمع بين ما ذكرنا وبين الملائكة فيتكلم حنيئذ بتفضيل بعض على بعض.

إثبات أنهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب وإنما ثبت السعي بقوله تعالى: ﴿أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة:١٥٨]، غير أن السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهراً وهذا يصلح للترجيح فرجح به فصار الترتيب واجباً بفعله لا بنص الآية . وهذا كما قال أصحابنا رحمهم الله في الوصايا بالقرب النوافل أنه يبدأ بما بدأ به الميت لأن ذلك دلالة على قوة الاهتمام وصلح للترجيح فأما قول الرجل لِفلان عليَّ مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعَبد فليس بمَبني على حكم العَطْف بل على أصل اخر يذكر

قوله: (وكذلك) جواب عن متمسَّك الخَصْم. يعني كما أن قول محمد من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب فقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ﴾ [البقرة:١٥٨]، لا يحتمل الترتيب لأن الآية سِيقت لبيان أنهما من الشعائر ومعالم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لأنه يجري في الفعل لا في العين ألا ترى أن في الزمان الذي كان الصفا فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك أيضاً.

قوله: (وإنما ثبت السعي) جواب عما يقال لما كانت الآية لِبيان أنهما من الشعائر فبم ثَبت وُجوب السعي أو شرعيته فقال إنما ثبت ذلك بقوله تعالى: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة:١٥٨]، ولهذا قال عطاء ومجاهد: هو ليس بواجب وتركه لا يُوجب شَيْئاً لأنه قال: فلا جناح ومثله يستعمل في المباح دون الواجب.

وقال عامَّة العلماء: هو واجب بهذا النّص وبقوله عليه السلام: «إن الله تعالى كَتب عليكم السَّعي فاسْعوا» وأما قوله تعالى: ﴿فَلاَ جُنَاحَ﴾ [البقرة:١٥٨]، أي لا إثم عليه فليخرج الناس عن الطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما في الجاهلية أساف ونابلة وكانوا يعبدونهما في الجاهلية فبعد الإسلام كرهوا التعبد لله تعالى في ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه.

قوله: (غير أن السعي لا ينفك عن تَرتيب) يعني أن النص المُوجب للسَّعي لا يقتضي الترتيب لكنَّ السعي في نفس الأمر لا ينفك عن ترتيب والبداية بالذكر في مصطلح الكلام تَدل على زيادة عناية بذلك الشيء وقوة اهتمام به كما إذا فارقك من كنت مشغوفاً به وقيل لك ما الذي تتمنَّى تقول وَجْه الحبيب أتمنى فتقدم وَجْه الحبيب لكونه نُصْب عينك ولزيادة التفات خاصرك إليه. ولما دلت البداية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح. ألا ترى أن أبا بكر رضي الله عنه استدل في تفضيل المهاجرين أو تعيين الإمام منهم بتقديمهم في قوله عز اسمه: ﴿الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ﴾ [التوبة:١٠٠]،

في باب البيان إن شاء اللّه. وقد تدخل الواو على جُملة كاملة بخَبرها فلا تجب به المشاركة في الخبر مثل قوله الرجل: هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق أن الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الإبتداء أو واو النظم. وهذا فضل من الكلام وإنما هي للعَطف على ما هو أصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني إذا كان ناقصاً فأما إذا كان تاماً فقد ذهب دليل الشركة. ولهذا قلنا إن الجملة الناقصة تُشارك الأُولى فيما تم به الأولى بعينه حتى قُلنا في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق إن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كأنه أعاده وإنما يصار إلى هذه الضرورة استحالة الاشتراك

فلذلك رجح النبي عليه السلام بالتقديم فقال: «نبدأ بما بدأ اللّه تعالى به» أو قال: «ابْدَؤا بما بَدأ اللّه» وصار الترتيب واجباً بفعله وقوله لا بنص الآية.

قوله: (فأما قوله لِفلان عليّ مائة ودِرْهم) إلى آخره جواب عن سؤال وهو أن يقال العطف يفسر المعطوف عليه كما في قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فأني لم يجعل مفسراً في قوله مائة وثوب. أو يقال الواو لمطلق العطف فكيف جعل مبيناً للمعطوف عليه في قوله مائة ودرهم وإذا جعل مبيناً في هذه الصورة لم تخلف في الصورة الأخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطراده بل على أصل الآخر يقرع سمعك إن شاء اللّه تعالى.

قوله: (بخبرها) الباء متعلقة بكاملة أي كمالها بخبرها. فلا يجب به أي بهذا العطف (وهذا فضل) أي تسميتهم إياها واو الابتداء أو النظم من فضول الكلام لا حاجة إليها بل هي واو العطف كهي في الجملة الناقصة إلاّ أن عملها في عطف الجملة الناقصة الجمع بينهما وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفي عطف الكاملة الجمع بين مَضْمونَي الجملتين في الحصول لكن الشركة استدراك عن قوله وإنما هي العطف على ما هو أصلها أي هي للعطف لكنها لا توجب الشركة في الخبر لأن الشركة إنما يثبت لافتقار الكلام الثاني إليها لعدم إفادتها بدونها لا بمجرد العطف فإذا كان الكلام الثاني مفيداً بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار.

قوله: (ولهذا قلنا) أي ولأن ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا إن الجملة الناقصة تشارك الأول فيما تم به الأولى بعينه ولا يجعل كأنه أعيد مرة أخرى لأن الإضمار خلاف الأصل إذ هو جعل غير المنطوق منطوقاً وإنما يصار إليه عند الضرورة. والضرورة هاهنا متى ارتفعت بالأدنى وهو إثبات الشركة فيما تم به الأولى لا يصار إلى الأعلي وهو الإضمار، لأن

فأما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر الأول هو الأصل. مثل قولك: جاءني زيد وعمرو الثاني يختصّ بمجيء على جدَة لأن الاشتراك في مجيء واحد لا يتصوَّر فصار الثاني ضرورياً والأول أصلياً ومن عطف الجملة قول الله تعالى: ﴿وأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ [النور:٤]، في قصة القذف ومثل قوله تعالى:

ما ثَبت بالضرورة متقدِّر بقدْرها إلاّ إذا استحال إثبات الشركة فحينئذٍ يصار إليه. ففي المسألة المذكورة في الكتاب وهي قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق الطالق، الثاني متعلق بذلك الشرط بعينه. ولا يقتضي أي العطف الاستبداد أي التفرُّد بالشرط كأنه أعاد الشرط وأفرد الثاني به بمنزلة قوله إنْ دَخلت الدار فأنتِ طالق إن دخلت الدار فأنت طالق لما ذكرنا أن المقصود وهو إفادة الكلام الثاني يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يُصار إلى الإضمار. وفائدته تظهر فيما إذا قال: كلما حلفت بطلاقك فأنت طالق ثم قال لها إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق كان يميناً واحدة حتى لا يقع إلاّ طَلقة واحدة. ولو كان كالمُعاد لوَقعت طلقتان. وكذا في مسألة الكتاب لو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وإن كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف أيضاً. وكذا لو قال لامرأته أنتِ طالق إن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه الدار الأخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا تطليقة أخرى حتى لو دَخلت الدَّارين لا تطلق إلاّ واحدة ولو اقتضى الإعادة لطلقت ثنتين. وكذا لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية بدخول الأولى حتى لو دَخَلت الدار طلقتا جميعاً ولا يجعل كأنه أفردها بالشرط وقال وفلانة إن دخلت الدار إذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الأولى بل تطلق بدخول نفسها. وفي هذا النظير نَظر. ولا يَلْزم على ما ذكرنا قوله هذه طالِق ثلاثاً وهذه حيث لا تثبت الشركة في خبر الأولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثاً ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال: لفلان عليّ الف ولفلان يجعل الألف منقسماً عليهما تحقيقاً إثبات الشركة لأن في تنصيص الزوج على الثلاث إشارة إلى ان مقصوده إثبات الحرمة لغيلظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولأن بالانقسام يفوت موجب الكلام أصلاً إذ لا دلالة للثلاث على الأربع بوجه فأما إثبات المِثْل فاكثر من ان يحصى فيصار إليه عند التعذر. قال الإمام البَرْغري: اتَّفقوا أنه لو قال لغير المدخول بها إنْ دَخلت الدارَ فأنت طالق ثم طالق ثم طالق أو قال فطالق فطالق أنه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كانَ الخبر كالمعاد لوقع ثلاث تطليقات كما لو كرَّر الشرط صريحاً مع تخلل الأزمنة وإنما يصار إلى هذا أي إلى الاستبداد ضَرورة استحالة الإشْتراك كما إذا قال: فُلانة طالِق وفلانة، فإنه يقع على الثانية

﴿يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ البَاطِلَ﴾ [الشورى:٢٤]، ومثل قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾ [آل عمران:٧]، وقد يستعار الواو للحَال وهذا معنى يناسب معنى الواو لأن الإطلاق يحتمله قال الله عز وجل: ﴿حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا

غير ما وقع على الأولى لأن الاشتراك بينهما في تطليقة لا يتحقّق. فصار الثاني أي استبداد الجملة الناقصة بخَبر آخر ضرورياً والأول وهو اشتراك الناقصة في خَبر الأولى من غير استبداد أصلياً.

قوله: (ومن عطف الجملة قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾)، فإنه جملة تامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة فيما تم به الجملتان الأوليان وهو الشرط الذي تضمنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ المُحْصَنَاتِ﴾ [النور:٤]، كقول الرجل: إنْ دخلت الدار فانتِ طالق وفلانة طالق لا يتعلق طلاق الثانية بالشرط. وإذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصاً به غير راجع إلى ما تقدمه فبقي المحدود في القذف غير مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها. ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ البَاطِلَ﴾ [الشورى:٢٤]، فإن قوله ويمحُ الله الباطل جملة تامة معطوفة على ما تقدم غير داخلة تحت الشرط إذ لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القالب ووجد محو الباطل فعرفنا انه خارج عن الشرط. وسقوط الواو في الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه في اللفظ لالتقاد الساكنين وفي الخط اتباعاً للفظ كسقوطه في قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الإِنسَانُ﴾ [الإسراء:١١]، وقوله: ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ [العلق:١٨]، ولهذا وقف يعقوب[1] عليه بالواو نظراً إلى الأصل وإن وقف غيره بغير واو اتباعاً للخط والدليل على أنه ابتداء إعادة اسم الفاعل إذ لو كان بياء لقيل ويمحو الباطل.

واختُلف في خَتْم القلب فقيل هو الصَّبر اي إنْ يشأ الله يختمْ على قَلبك بالصَّبر، حتى لا تجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم. وقيل: هو الإنشاء اي إن يشأ الله يُنسكَ ما أوحى إليكَ فلا تبلغه إليهم فلا يستهزؤون بك ولا يكذبونك.

وقيل: هو عدم الفهم أي إنْ يشأ الله يختمُ على قَلْبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل بأولك الكفرة تذكرة إحسانه إليه وما أكرمه بأنواع الكرامات ليشكر ربَّه ويرحم على أولئكَ بما ختم على قلوبهم وما ينزل بهم من أنواع العذاب.

---

(١) هو القارئ يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبي إسحاق، ابو محمد مولى الحضرميين ١١٧ – ٢٠٥هـ، انظر وفيات الأعيان ٦/ ٣٩٠-٣٩٢.

وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر:٧٣]، أي إذا جاؤها وأبوابها مفتوحة واختلف مسائل أصحابنا على هذا الأصل فقالوا في رجل قال لعبده: أدِّ إليّ ألفاً وأنتَ حُر، أن الواو للحال حتى لا يعتق إلاّ بالأداء وكذلك من قال لحربي: إنزل وأنت آمن لم

(ويَمْحُ) أي يُطَهِّر ويظفر أهل الحق على أهل الباطل وينصرهم حتى يصير أهل الحق ظاهرين على الباطل.

وقيل: يحق الحق بالحجج والبراهين ويمحُو الباطل بالحجج والبراهين حتى يَعرف كل أحدٍ الحق من الباطل بالحجج التي أقامها إذا تأمل فيها حق التأمل (**بكلماته**) أي بحججه كذا في «شرح التأويلات». ومثله (**والراسخون**) أي ومن قبيل عطف الجملة الذي لا يوجب الاشتراك قوله عز اسمه: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾ [آل عمران:٧]، فإنه غير داخل تحت الاستثناء في قوله جل ذكره: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ [آل عمران:٧]، لما بيَّنا في أول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله: ﴿إِلاَّ اللَّهُ﴾ [آل عمران:٧]، فأما على تقدير الوصف فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بيانه.

قوله: (وقد يُستعار الواو للحَال) إعلم أن الأصل في الجملة الواقعة موقع الحال أن لا يدخلها الواو لأن الإعراب لا ينظم الكلمات كقولك: ضرب زيد اللص مكتوفاً، إلاّ بعد أن يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فإذا وجدت الإعراب قد تناول شيئاً بدون الواو كان ذلك دليلاً على تعلق هناك معنوي فذلك يكون مغنياً عن تكليف معلق آخَر إلا أن النظر إليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعد ويبسط العذر في أن يدخلها واو للجمع بينهما وبين الأولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال.

قوله: (لأن الإطلاق يَحتمله) يعني لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من محتملاته لأن المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج. قال الله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: ٧٣]، أي وقد فتحت أبوابها. قيل أبواب جهنم لا تفتح إلاّ عند دخول أهلها فيها وأما أبواب الجنة فمتقدم فوحها بدليل قوله: ﴿جَنَّاتِ عَدنٍ مُّفَتَّحَةً لَهُمُ الأَبوَابُ﴾ [ص:٥٠]، وذلك لأن تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف إكراماً له وتأخير فتح باب العذاب إلى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جيء بالواو كأنه قيل حتى إذا جاؤوها وقد فتحت أبوابها قيل وجواب إذا محذوف أي إذا جاؤوها وكانت هذه الأشياء التي ذكرت إلى

يأمن حتى يَنزل فيكون الواو للحال. وقالوا فيمن قال لامرأته: أنتِ طالق وأنت مريضة أو وأنت تُصلين أو مصلية أنه لعطف الجملة، حتى تقع الطلاق في الحال على احتمال الحال حتى إذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمَرض

قوله: ﴿فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر:٧٣]، دخلوها ونالوا المنى. وإنما حذف لأنه في صفة ثواب أهل الجنة فدَلّ بحَذْفه على أنه شيء لا يحيط به الوَصْف.

قوله: (واختلف مَسائل أصحابنا على هذا الأصل) ففي بعضها بجعلوا الواو للحال من غير نية وفي بعضها جعلوها لعطف الجملة لا غير وفي بعضها جعلوها للعطف محتملاً للحال وفي بعضها اختلفوا. فإذا قال لعبده أدِّ إلي ألفاً وأنت حُر أنه لا يعتق ما لم يؤدّ. وكذا إذا قال لحربي: انزل وات آمِن لا يامن ما لم ينزل جعلوا الواو في المسألتين للحال لأنه لا يحسن العطف هاهنا لأنه الجملة الأولى فعليه طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حُسن العطف إذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف. فلذلك جعلناها للحال ولما صارت للحال والأحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الجزية بالأداء والأمان بالنزول كما في قوله: إن دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول. وصار كأنه قال: إن اديت إليَّ ألفاً فأنتَ حُر وإن نزلت فأنت آمِن. وهذا تقرير عامة الكتب.

فإن قيل: ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فإن الواو دخلت في قوله أنت حر وأنت آمِن لا في قوله أدِّ وانزِل فيقتضي أن يكون الجزية شرطاً للأداء والأمان شرطاً للنزول كما في قوله: أنت طالق وأنت مريضة إذ نوى التعليق كان المرض شرطاً للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه. وإذا ثبت ذلك كان الجزية والأمان سابقين على الأداء والنزول لأن الشرط مقدَّم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالأداء والنزول وإذا انتفى التعلُّق كان كل واحد واقعاً في الحال.

قلنا: الجواب عنه ومن وُجوه: أحدها أن من باب القَلْب كقوله: عرضت الناقة على الحوض أي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام قال اللّه تعالى: ﴿وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾ [الأعراف:٤]، أي جاءَها بأسنا فاهلكناها على أحد التأويلين. وقال عز اسمه: ﴿ثُمَّ دَنَى فَتَدَلَّى﴾ [النجم:٨]، حمل على ثم تدلى فدنا وقال رُؤْبة:

ومهمه مُغبرَّة أرجاؤه   كأن لون أرضه سَماؤُه

أراد كأن لون سمائه من غبرتها أرضه. وقال آخر: يمشي فيَقْعس أو يكب فيعثر أراد

والصَّلاة وقالوا في المضاربة: إذا قال رجل لرجل خُذْ هذا المال مضاربة واعمل به في البَزّ أن هذا الواو لعطف الجملة للحال حتى لا تصير شرطاً بل تصير مشهورة وتَبقى المضاربة عامة. واختلفوا في قول المرأة لزوجها طَلِّقني ولكَ

أو يعثر فيكب. وقال القَطامي[1]: كما طينت بالفدن السياعا أي طينت بالسياع الفَدْن وهوو القصْر فيكون التقدير كُن حراً وأنت مؤدٌ ألفاً وكُنْ آمناً وأنت نازل أي أنت حر وأنت آمن في هذه الحالة وإنما يحمل على هذا لانه لا يصح تعليق الأداء والنزول بما دخل فيه الواو لأن التعليق إنما يصحّ ممن يصحّ منه التنجيز وليسَ في وُسع المتكلم تنجيز الأداء أو النزول فكيف يصح تعليقه ألا ترى أن وجود المشروط من لوازم الشرط إذ ينزل قبله ولو وجدت الجزية والأمان هاهنا لا يلزم منه الأداء والنزول ولما لم يصحّ العمل بظاهره لا يمكن العمل بالعَطف أيضاً جعلناه من باب القلب الذي هو شُعبة من إخراج الكَلام لا عَلى مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام قلاحة.

والثاني أن قوله: وأنت حر، وقوله: وزت آمِن، ومِنَ الاحوال المقدرة كقوله تعالى: ﴿فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر:٧٣]، أي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة. فإن غرضَ المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والأمان في الحال فيكون معناه أدّ إليّ إلفاً مقدراً للحرية في حالة الأداء وأنزل مقدراً للأمان في حالة النزول ولما أثْبَت المتلكلم الحرية والأمان في حالتي الأداء والنزول كانا متعلقين بهما ومَعْدومين في الحال.

والثالث: أن الجملة الواقعة حالاً مقام جواب الأمر بدلالة مقصود المتكلم فأخذت حُكْمه ويصير معنى الكلام: أدِّ إليَّ الفاً تَصيرْ حُرّاً وإذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالأداء والأمان متعلقاً بالنزول تعلق الإكرام بالإتيان في قوله: ائْتني أُكرمكْ.

والرابع: أن قوله أنتَ حُر يوجب الحرية للحال لولا قوله: أدِّ إليّ كذا فبانضمام هذا الكلام إليه تأخر العتق كما يتاخر بانضمام إن دخلت الدار إليه فكان قوله: أدّ إليّ كذا.. بمنزلة: إن دخلت الدار في تأخير الحرية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه. وذكَرا في بعض الشروح أنه لما جعل الحرية حالاً للأداء اي وَصْفاً له لا يثبت سابقاً عليه إذ الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تَسبق الموصوف.

قوله: (إنه لعطف الجملة) أي الواو للعطف لا مكان العمل بالحقيقة إذ الجملتان خبريتان هاهنا بخلاف ما تقدم. وذكر الضمير لأن حُروف التهجّي تُذكّر وتُؤنّث. على

---

(١) هو الشاعر القطامي، عُمير بن شييمم بن عمرو بن عباد التغلبي. توفي نحو ١٣٠هـ. الأغاني ٢٠/١١٨ - ١٣٢.

ألف درْهم فحمله أبو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى إذا طلقها وَجب له الألفِ. وحمله أبو حنيفة رحمه اللّه على واو عَطْف الجملة حتى إذا طلقها لم يجب له شيء ولأبي يوسف ومحمَّد طريقان أحدهما أن الواو قد يُستعار للباء كما استعير له في باب القسم على ما نبين إن شاء اللّه عز وجل فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المُعاوضة لأن حالَ الخُلع حال المعاوضة كما قيل في قوله

احتمال الحال لأن الطلاق يقبل الإضافة إلى حال المرض والمرض يصلح شرطاً له فإذا نوى الحال صحَّت نيتُه ديانةً وصار كأنه قال أنت طالق في حال مَرضك أو أنت طالق في حال اشتغالك بالصلاة ولكن لا يُصدِّقه القاضي لأنه نَوى خِلاف الظاهِر وفيه تخفيف عليه.

قوله: (خذ هذا المال واعمل به مضاربة) في البز أي خذه مضاربة واعمل به في البز كذا لفظ «المبسوط» وهذه الواو لعطف الجملة لأنها تصلح لذلك هاهنا لكون الجملتين طلبيتين. لا للحال لأنها لا تصلح للحال هاهنا لأن حال العمل لا يكون وقت الأخذ وإنما يكون العمل بعد الأخذ مع أن استعارتها للحال لتصحيح الكلام والكلام صحيح هاهنا باعتبار الحقيقة فلاحاجَة إلى حمل حرف الواو على المجاز فيكون مشورة أشار بها عليه لا شرطاً في الأمر الأول كذا في «المبسوط» والبز متاع البيت من الثياب خاصَّة عن أبي دريد[١] وعن الليث: ضرب من الثياب وعن الجوهري[٢]: هو من الثياب أمتعة البزاز والبَزازة حِرفة. وقال محمد في السِّير البَز عند أهل الكوفة ثِياب الكَتَّان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا في «المغرب».

قوله: (أحدهما كذا) الواو تستعمل بمعنى الباء مجازاً كما استعملت في القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى أما صورة فلأن كليهما شَفَوي، وأما معنىً فلأن معنى الجمع موجود في الإلصاق الذي هو معنى الباء. ثم المستعمل في المعوَضات الباء التي تؤدي معنى الإلصاق دُون الواو لأنه لا يعطف أحد العوضين على الآخر والخُلْع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل إيقاع الزوج فبدَلالة المعاوضة حملناها على الباء، كما في قوله: إحمل هذا الطعام ولكَ درهم حملت على الباء حتى كان هذا وقوله إحمله بدرهم سواء ووجب المال إذا حمله لأنه انعقد إجارة لا استعانة. أو هي محمولة على الحال

---

(١) «أبو دريد» ابن دريد. وهو محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية الآزدي، البصري، أبو بكر ولد سنة ٢٢٣هـ. توفي سنة ٣٢١هـ.

(٢) هو إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، أبو نصر توفي سنة ٣٩٣هـ وقيل ٤٠٠هـ، انظر معجم الأدباء ٦/١٥١-١٦٥.

الرجل لآخر: إحمل هذا الطعام إلى منزلي ولكَ دِرْهم أنه يحمل على البَاء أي بدرهم والثاني أن الواو للحال بدلالة حال المعاوضة أيضاً ليصير شرطاً وبدلاً ونظيره قوله أدِّ إليَّ ألفاً وأنت حُر، وانزل وأنتَ آمن بخلاف خُذ هذا المال واعمل به فإنه لا معنى للباء هنا وإنما حمل في مسألة الخلاف على الحال لدَلالة

بدلالة المعوضة أيضاً فإنها تقتضي العرض من الجانبين وذلك بأن يجعل الواو للحال ليصير وجوب الألف عليها شرطاً للطلاق وبَدلاً عنه لأن نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كأنها قالت: طلقني في حال ما يكون لكَ عليَّ ألف وقد علمت ان الأحوال شُروط فكان معناه طَلِّقني بشَرْط ان يكون لكَ عليَّ ألف فلما قال الزوج: طلقت أو فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط أي طلقت إن قبلت الألف. ونظيره: أي نظير قوله طلقني ولكَ ألف **(وهذا)** أي قوله ولك ألف **(لا معنى للباء هنا)** أي لا يمكن ان يجعل الواو بمعنى الباء في مسألة المضاربة إذ لو جعلت بمعناها صار كأنه قال: خذ هذا المال مُضاربةً بالعَمل بالبز فيصير العمل بالبز عِوَضاً عن الأخذ فيجب العمل بنفس الأخذحينئذٍ والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالإجماع. ولا يمكن ان يجعَل للحال أيضاً لأنها إنما حملت في مسألة الخلاف وهي قوله: طلقني ولكَ ألف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمُعاوضة لأن المضارب في أول الأمر أمين وبعد الأخذ في العمل وكيل، وعند ظهور الربح شريك، وإذا لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن حملها على الحال فبقيت للعطف والابتداء فكان قوله واعمَلْ به مشورة.

وكذا الكلام في قوله: انت طالق وأنت مريضة أو مُصلية. وقال أبو حنيفة رحمه الله الواو للعَطف حقيقة والحمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلاً معارضاً يترك به الحقيقة. لأن ذلك أي العوض أو معنى المعاوضة أمر زائد في الطلاق. والدليل عليه ان العوض إذا دخله صار يميناً من جانب الزوج بأن قال: انت طالق على الف أو أدّي إليَّ ألفاً وأنتِ طالق. حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويحنث به في قوله إن حلف بطلاقك فكذا. وذلك لأن يصير معلقاً للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشريط يمين لما عرف واليمين لازمة لا تقبل الرجوع لقوله عليه السلام: «ثلاثٌ جدّهن جدّ وهَزْلهنَّ جدّ»(١) الحديث ولو كان معنى المعاوضة فيه أصلياً لما صار يميناً ويصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات. وكذلك يوجب الطلاق بدون العوض وهذا هو

---

(١) اخرجه الترمذي في الطلاق حديث رقم ١١٨٤، وأبو داود في الطلاق في الطلاق حيث رقم ٢١٩٤، وابن ماجه في الطلاق حديث رقم ٢٠٣٩.

المعاوضة ولم يوجد وكذلك في قوله أنت طالق وأنت مريضة وقال أبو حنيفة رحمه اللّه: الواو في الحقيقة للعطف فلا تُترك إلاّ بدليل ولا تصلح المعاوضة دلالة لأن ذلك في الطلاق أمر زائد. ألا ترى أن الطلاق إذا دخله العِوَض كان يميناً من جانب الزوج فلم يستقم ترك الأصل بدلالة هي من باب الزوائد بخلاف

الغالب، وإيجاب المال فيه نادر فثبت أن العوض فيه أمر زائد فلا يصلح مغيراً لحقيقة العطف والطلاق لأن العارض لا يعارض الأصلي بخلاف الإجارة لأن معنى المعاوضة فيها أمر أصلي فجاز أن يعارض أمراً أصلياً آخر.

قوله: (لأن الحال فعل أو اسم فاعل) نحو قولك جاءني زيد يتكلم أو متكلماً. وذلك لأن الأصل في الحال المطلقة أن تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل أدلّ على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل اتصاف الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله ولك ألف جملة اسمية أو ظرفية وليس بفعل ولا باسم فاعل فلا يكون صفة الحال بخلاف قوله: وأنت حر فإن الحر اسم مشتق من الحرار يقال حر العبد يحر حراراً من باب علم فيصلح صفة الحال. وحاصله أن الدلالة على الحال في قوله ولك ألف معدومة مع أن الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون الواو للحال وفي قوله وأنت حر قد وجد المعنيان فجعلت للحال هذا تقرير كلام الشيخ. وهو مُشكِل لأن المذكور في عامة كتب النحو أن الجمل الأربع وهي الاسمية والفعلية والشرطية والظرفية قد تقع حالاً. ثم الجُملة إنْ كانت اسمية أو شرطية فالواو لازمة. نحو جاءني زيد وأبوه منطلق ولقيته وإن تكرمه يكرمك وإن كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو جاءَني زَيد يُسرع أو يتكلم أو يعدو فرسه.

وإن كان الفعل ماضياً أو مضارعاً منفياً جاز الأمران. وإن كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالتَّرك لازم نحو لقيته أمامك وأكرمته في الدار. وإن كان بعده مظهر فالأمران جائزان نحو لقيته عليه جُبة وشيء ولقيته وعليه جبة وشيء. وقوله ولك ألف من هذا القبيل فيصلح أن يكون حالاً وكيف ولا يصلح أن يكون الواو للعطف هاهنا لأن الجملة الأولى طلبية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد عرفَت أن التناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه ولمّا لم يَستقم أن تكون الواو للعطف تجعل للحال تصحيحاً لكلامه واحترازاً عن الإلغاء. وكذا قوله: وأنت حُر صيغته للحال مُشكل أيضاً. لأن قوله حُر بنفسه لم يقع حالاً وإنما وقع خبراً للمبتدأ ولو جعل حالاً كان منصوباً مرفوعاً معاً وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت في حيِّز الحال وهي ليسَت بفعل ولا باسم

الإجارة لأنها شرعت معاوضة أصلية كسائر البيوع وقولها: ولك ألف ليست بصيغة الحال أيضاً لأن الحال فعل أو اسم فاعل وأما قوله أدِّ ألفاً وأنت حر وصيغته للحال وصَدر الكلام غير مفيد إلاّ شرطاً للتحرير فحمل عليه قوله: أنت

فاعل وإذا جاز وُقوعها حالاً مع أنها جُملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله ولكَ حالاً أقرب إلى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض. ويجوز أن يكون مراد الشيخ من قوله: الحال فِعل أو اسم فاعل أنها كذلك نظراً إلى الأصل أي الأصل فيها أن تكون فعلاً أو اسم فاعلٍ ووقوع غيرهما حالاً على خلاف الأصل وإليه يشير قوله ليس بصيغة للحال أي صيغة الحال في الأصل فعل أو اسم فاعل وإن وقع غيرهما حالاً أيضاً. وذُكر في بَعض الشروح أن ما يجيء من الحال التي ليست هي بفعل ولا باسم فاعل من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم فوه إلى في ولقيته وعليه جُبة وشيء مقدر باسم الفاعل وهو مشافهاً ومستقرة عليه جُبة وشيء. فعُلم أن قوله في الكتاب الحال فعل أو اسم فاعل صحيح. ولكن للخَصْم أن يقول فلتكُن هذه الجملة وهي قولها: ولك ألف حالاً بمثل هذه التأويل أيضاً أي طلقني مستقراً لَك علي ألف درهم أو واجباً على ذلك. وقيل معناه أن هذا التركيب لا يصلح للحال لان الحال إذا كانت مُفْرَدة لا يقتضي الواو البتة وكذا إذا كانت فعلاً مضارعاً مثبتاً لأن فحواه فحوى المفرد إذ لا فرق بين قولك جاءني زيد مسرعاً وجاءني زيد يسرع في إفادة معنى الإسراع ثم الظرف لافتقاره إلى العامل إما مقدَّر بالفعل كما هو مَذهب البعض أو باسم الفاعل كما هو مذهب آخرين فإذا وقَعت الجملة الظرفية في حيِّز الحال كانت مقدرة بالفعل أو باسم الفاعل فكان تقدير قوله لقيته عليه جُبة وشيء لقيته تَستقر عليه جبة وشيء أو مستقرة عليه جبة وشيء وعلى كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالاً في التحقيق هو الفعل المقدَّر أو اسم الفاعل المقدر وكلاهما لا يقتضي الواو فكان هذا الترتيب مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح بالمضمر فقيل: لقيته يستقر عليه جبة وشيء أو مستقرة عليه بخلاف قوله: وأنت حر فإنه جملة اسمية وقعت بمجموعها في حَيِّز الحال ولا تصلح الجملة الاسمية لها إلاّ مع الواو فكانت هذه الصيغة صالحة للحال. وتبين بما ذكرنا أن اللام في قوله: الحال فِعل أو اسم فاعل، للعَهد أي الحال المستترة في هذا الظرف وهو قوله: أو لك فعل أي يستقر، أو اسم فاعل أي مستقر. قلت هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفاً لروايات كتب النحو أجمع فإن المذكور فيها أن الجملة الواقعة حالاً إذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها إثبات الواو وتركها أما تركها فلما ذكر هذا القائل وأما إثباتها فلأنها أخذت شبهاً بالجملة الاسمية من حيث أن الظرف خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيه الأمران.

طالِق مُفيد بنفسه وقوله أنت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لكنه يحتمل ذلك فصحَّت نيَّته وأما قوله أدِّ ألفاً لا يصلح ضريبة فصلح دلالة على الحال وقوله: واعمل به في باب المضاربة لا يصلح حالاً للأخذ فبقي قوله: خُذ هذا المال مضاربة مطلقاً. وقوله: انزل وأنت آمن فيه دلالة الحال لأن الأمان إنما يُراد إعلاء الدين وليُعاين الحربي معالم الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقاً بالنزول إلينا والكلام يحتمل الحال.

قوله: (وصدر الكلام) يعني قوله أدِّ إليَّ ألفاً غير مُفيدٍ شيئاً إلا شرطاً للحرية لأنه لا يصلح للإيجاب ابتداء إذ المولى لا يستوجب على عبده ديناً ولا يصلح للضريبة أيضاً لأنها لا يكون من غير عقد واصطلاح. ولأنها لا تزيد في شهر على عشرين درهماً أو لين أونحوها. والضريبة وظيفة يأخذها المالك. فحمل عليه أي حمل صدر الكلام على كونه شرطاً للتحرير بأن جعلت الواو للحال ليصير تعليقاً لعتق بأداء المال بخلاف ما نحن فيه لأن أول الكلام إن صدر من الزوج بأن قال: انت طالق وعليك ألف درهم كان إيقاعاً مفيداً منه بدون آخره فلا حاجة إلى الحمل على الحال وإن صدَر منها فهو التماس صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال بل يكون معناه ولك ألف في تينك أو يكون وعداً منها إياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم. ولأن أدنى ما في الباب أن يكون حرف الواو محتملاً لجميع ما ذكرنا والمال بالشك لا يجب كذا في «المبسوط» فصلح أي قوله: أدِّ إليَّ ألفاً **(دلالة على الحال)** أي على أن الواو للحال.

قوله: (لا دلالة فيها على الحال) لأن الأصل في التصرفات التنجيز والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذلك لاي ثبت بالاحتمال والشك. ولأن الظاهر مِنْ حال المؤمن أنه لا يطلِّق حليلته في حال المرض لأنه حال شفقة ومَرحمة ولما لم توجد دلالة على الحال حملت الواو على العطف الذي هو حقيقتها وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين. ولكنها يحتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطاً للطلاق والطلاق قد يتأخر إلى المرض ويتحقق فيه فإذا نوى التعليق يصدق ديانة لأنه محتمل كلامه. لا يصلح حالاً للاخذ لأن العمل يوجد بعد الأخذ فلا يصلح حالاً للأخذ الموجود قبله. والكلام يحتمل الحال أيضاً لأن قوله آمن نَعْت فاعلٍ أو لأنه جملة اسمية مع الواو. وأيضاً نصب على المصدر من آض يئيض إذا رَجع، وينوب عن الحال. تقول فعلت ذاك أيضاً، اي آيضاً إليه ويقال قد أكثرت من أيض اي أكثرت التكلم بهذه الكلمة كذا ذكر الميداني[1].

---

(١) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري، ابو الفضل، المتوفي سنة ٥١٨هـ. انظر وفيات الأعيان ١/١٤٨.

[الفاء]

وأما الفاء فإنه للوصل والتعقيب حتى إن المعطوف بالفاء يَتراخى عن المعطوف عليه بزمان وأن العطف هذا موجبه الذي وضع له. الا ترى أن العَرب تَستعمل الفاء في الجزاء لأنه مُرَتَّب لا محالة وتستعمل في أحكام العِلَل كما

[الفاء]

قوله: (الفاء للوَصْل والتعقيب) يعني موجبه وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيداً فعَمْراً كان المعنى أن ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدّة بينهما. ومعنى قوله: تَراخى عن المعطوف بزمان وإن لطف هو أن من ضرورة التعقيب تَراخي الثاني عن الأول بزمان وإن قل ذلك الزمان بحي لا يدرك إذ لو لم يكن كذلك كان مقارناً والقران ليس بمُوجب له. قال الإمام عبد القاهر: أصل الفاء الاتباع والعطف فَرْع على ذلك الا ترى انه لا يَعرى عن الإتباع برجه لانك إذا قلت ضربت زيداً فعمراً فقد اتبعت عمراً زيداً منع عطفك على ما قبله لفظاً وقد يكون للاتباع متجرداً عن العَطف كما في جواب الشرط بالفاء نحو: إن تأتني فانا أكرمك فعرفت أن أعرف المعنيين هو الإتباع. وذكر في «شَح الموجز» ان الفاء في الترتيب على ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون الثاني من موجب الأول فيكون بعده بلا فصل كقوله: ضربته فبكى لأنه مِنْ موجب الضرب. والثاني أن لا يكون من موجب الأول فيكون بعد الأول ولكن يجوز أن يكون بينهما مُهلة يَسيرة كقولكَ جاءَ زَيد فعَمْرو إذ يجوز أن يكون بين مجيء زيد وعمرو مهلة يسيرة. والثالث ان لا يكون من موجب الأول ويكون بينهما مسافة كقولك دخلتُ البصرة فالكوفة. فإن الثاني بعده وبينهما قَدر المسافة إذ لا يمكن أن يقع الثاني عقيب الأول.

قوله: (ألا ترَى) توضيح لما ذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعني لما كان الفاء للترتيب مع الوصف استعملته العرب في الآخر به لان مِنْ حق الجزاء أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصْل. لأن الحكم مرتب على العلة أي بلاَ فَصْل رُتبة أو زماناً على حَسْب ما اختَلفوا.

يقال: جاء الشتاء فتأهب لأن الحكم مرتَّب على العلة ويقال: أخذت كل ثوب بعشرة فصاعداً، أي كان كذلك فازداد الثمن صاعداً مرتفعاً ولما قلنا: إن وجوه العطف منقسمة على صلاته فلابد من أن يكون الفاء مختصاً بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب. ولذلك قال أصحابنا فيمن قال لآخر: بعت منك هذا العبد بكذا فقالَ الآخر فهو حُر أنه قبول للبيع ولو قالَ هُو حُر أو

قوله: (أخذت كل ثوب بعشرة فصاعداً) معنى هذا أنك اشتريت عدّة ثياب ووقع سعر أول ثوب بعشرة ثم غلا السعر فزاد على العشرة فتقول أخذت كل ثوب بعشرة فصاعداً. فقوله فصاعداً انتصب على الحال بعامل مضمر والتقدير كان الأخذ بعشرة فازداد الثمن عقيب الأخذ صاعداً من غير تراخي أو ذهب الثمن صاعداً. وليس انتصاب صاعداً على العطف لأن لم يتقدم إلاّ ذكر الفاعل والمفعول والعشرة ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظاً أو معنى وهو ظاهر. وكذا على المفعول معنى إذ ليس الغرض أنك أخذت المثمَّن والصاعد لأن الصاعد هو الثمن. وكذا على العَشرة لفظاً وهو ظاهر وكذا معنى أنك لم تُرد أنك أخذت المثمن بعشرة فتصاعداً وإنما أردت أنك أخذت بعضه بعشرة وبعضه بأكثر فوجب حمله على أن يكون التقدير فازْداد الثمن صاعداً أي ذهب على هذا الحالة في البعض.

قوله: (وجوه العطف مُنقسمة على صلاتِه) أراد بالصلاة الحروف يعني قد ذكرنا أن أنواع العطف انقسمت على حروف العطف وإن كل حرف مختص بمعنى في أصل الوضع فالواو لمطلق العطف وثم للترتيب مع التراخي فلا بد من أن يكون الفاء لمعنى اختص به في أصل الوضع وذلك هو التعقيب بصفة الوصل إذ لم يوضع له لَفظ آخر والاشتراك خلاف الأصل لما مر غير مرة.

قوله: (ولذلك) أي ولأن الفاء للتعقيب قال أصحابنا فيمن قال لغيره بعت هذا العبد منك بكذا وقال المشتري فهو حُر، أنه يعتق ويجعل الرجل قابلاً للبيع ثم مُعتقاً لأنه ذكر الحرية بحَرْف الفاء عقيب الإيجاب والفاء للترتيب ولا يترتب العتق على الإيجاب إلاّ بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حُر بخلاف قوله هو حُر أو وهو حُر لعَدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملاً، لرد الإيجاب بان جعله إخباراً عن الحرية الباقية قبل الإيجاب، ولقبول البيع بأن جعل إنشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك.

قوله: (فإذاً هو لا يكفيه أنه يضمن) وذل لأن الفاء للوصل والتعقيب فبذكره تبين أنه شارط للكفاية في الإذن لأنه أمره بقطع مرتب على الكفاية فصار كأنه قال أن كَفاني

وهو حُر لم يجز البيع وقال مشايخنا فيمن قال لخياط أنظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصاً؟ فنظر فقال: نعم، فقال: فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه أنه يضمن، كما لو قال فإن كَفاني قميصاً فاقطعه فإذا هو لا يكفيه أنه يضمن ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته: إنْ دخلتِ الدار فانت طالق فطالق فدخلت الدار وهي غير مدلول بها أنه يقع على الترتيب فتبين بالأولى ولذلك اختص الفاء

قميصاً فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فإذا لم يكفه قميصاً كان القطع حاصلاً بغير إذن فكان موجباً للضمان. بخلاف ما لو قال اقْطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه لا يضمن لأن قوله اقطعه إذْن مطلق فلا يكونَ القَطع بعدَه موجباً للضَّمان. لأن الغُرور بمجرد الخبر إذا لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان على الغار كما لو قال هذه الطريق آمن فسلك فيه فأخذ اللصوص متاعه لا يضمن كذا في «المبسوط».

قوله: (فتبيَّن بالأول) قال بعض مشايخنا هذا قول أبي حنيفة فأما عندهما فيَنْبغي أن تطلق نتين وذلك لأن العَمل بموجب الفاء هاهنا غير مُمكن لأن الأجزية لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيجعل الفاء بمعنى الواو مجازاً وحكمه على الخلاف كما عرَفت. والصحيح أنها تطلق واحدة عندهم جَميعاً لأن الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الأولى والثانية في الوقوع كما لو قال بكلمة بعد فلا يُمكن القول بإيقاع الثانية لأنّها تبين بالأولى ومع إمكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير إلى المجاز كذا قال شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (ولذلك) أي ولمعنى التعقيب اختص الفاء بكذا إنما أعاد هذا الكلام ليبني عليه ذكر الحديث الذي أورده. وبظاهره تمسَّك أصحاب الظواهر منهم داود الأصبهاني فقالوا: إن الرجل إذا ملك أباه أو ابنه يلزمه أن يعتقه ولكن لا يعتق عليه قبل إعتاقه لأن قوله فيعتقه تنصيص على أنه يستحق عليه إعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن لقوله فيعتقه معنى. ولأن القرابة لا تمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الأولى ألا ترى أنها لما منعت بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداءً. وقال عامة العلماء يعتق عليه من غير إعتاق لما عرف. والمراد من قوله فيشتريه فيعتقه الإعتاق بذلك الشراء لا بسبب آخر كما يقال أطعمه فأشبعه وسقاه فأرواه وعلمه فهداه وضرب فأوجع وكتب فقرمط. وإنما أثبتنا به الملك ابتداءً لأن انتفاء العُبودية وثبوت العتق لا يتحقق إلا به فإذا لم يملكه لا يعتق بخلاف ملك النكاح لأنه لا فائدة في إثبات ملك النكاح له على ابنته ثم إزالته لأنها تعود إلى ما كانت عليه.

بعطف الحكم على العلل كما يقال أطعمته فأشبعته. أي بهذا الإطعام وقال النبي عليه السلام: «لَنْ يجزي وَلد والده يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه»(١) فدل ذلك على أن كونه معتقاً حكم للشرى بواسطة الملك ولهذا

قوله: (وأطعمته فأشبعته) أي بهذا الإطعام إذ لو كان الإشباع بغير هذا الإطعام لم يكن الإشباع متصلاً بهذا الإطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك في قوله عليه السلام. فيشتريه فيعتقه. مقتضاه أن يكون الإعتاق متصلاً بالشراء من غير تخلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا فلو شرط إعتاق ابتدائي لا يكون ذلك عملاً بالفاء لأنه وإن أعتقه متصلاً بالشراء فذلك لا يكون إعتاقاً حتى يتم كلامه فيتخلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاء. كذا قيل وفيه تكلف. **قوله: (فدل ذلك)** أي قوله فيشتريه فيعتقه على أن كونه معتقاً حكم للشراع كالإشباع في قوله أطعمه فأشبعه. وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح أن يكون الإعتاق حكماً للشراء لأن الشراء موضوع لإثبات الملك والإعتاق إزالة له فكان منافياً له والمنافي لحكم الشيء لا يصلح أن يكون حكماً لذلك الشيء فقال إنه بنفسه لا يصلح حكماً له ولكنه لا يصلح بواسطة الملك وذلك لأنه بالشراء يصير متملكاً والملك في القريب إكمال لعلة العتق فيصير العتق مضافاً إلى الشراء بواسطة الملك وإذا صار مضافاً إليه يصير به معتقاً لأن السبب الموجب للحكم بواسطة كالمُوجب بغير واسطة في كَوْن الحكْم مضافاً إليه وإذا كان كذلك لا يحتاج إلى إعتاق آخر، كما قاله أصحاب الظواهر. وإذا اشتراه ناوياً عن الكفارة يخرج به عن العهدة أيضاً خلافاً لما قاله زُفَر والشّافعي رحمهما اللّه. وإنما حصر النبي ﷺ مجازاة الولد الوالد على هذه الصورة لأن الوجود أعظم النعم وأعلاها وقد حصل للولد بواسطة الأب فلا يُمكن للوَلد مُجازاته لأن جَميع ما يُتصوَّر من الولد من الإحسان إلى الأب لا يُماثِل بنعمة الوُجود لأن جَميع ذلكَ راجع إلى الأحوال وما صدَر من الأب راجع إلى الذات لا إذا وَجده مملوكاً وأعتقه بالشراء فحينئذ يجوز أن يكون هذا منه نوع مجازاة. لأن الرق اثر الكفر الذي هو مَوت حكماً قال اللّه تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيتاً فَأحيَينَهُ﴾ [الأنعام:١٢٢]، أي كافراً فهدَيناه فإذا أزال عنه هذا الوصف بالشراء صار كأنه أحياه بعدما فنى فيجوز أن يصير مقابلاً بإحسانه ومجازاة لأنعامه. وهذا على وجه التحريض والترغيب لا على طرق التحقيق فإن أحداً لا يقدر على مجازاة الأبوين ومكافاتهما بحال إذا انصف عن نفسه وتامل في إحسانهما إليه وإشفاقهما

---

(١) اخرجه مسلم في العتق حديث رقم ١٥١٠. وابو داوود في الادب حديث رقم ٥١٣٧. والترمذي في البر والصلة حديث رقم ١٩٠٦. وابن ماجه في الأدب حديث رقم ٣٦٥٩.

قلنا فيمن قال: إن دخلت هذه الدار فعبد حُرٌّ أن الشرط أن يدخل الأخيرة بعد الأولى من غير تراخي وقد تدخل الفاء على العِلل أيضاً إذا كان ذلك مما يدوم فتصير بمعنى التراخي كما يقال: أبشر فقد أتاك الغَوْث وقد نجوت ونظيره ما قال علماؤنا في المأذون فيمن قال لعبده: أدِّ إليَّ ألفاً فأنت حر أنه يعتق للحال

عليه اللّهم اغفر لنا ما ضيعنا من حقوقهم واغفر لهم ما ضيعوا من حقك يا أكرم الأكرمين

(من غيرتراخي) أي من غير أن يشتغل بينهما بَعمل آخر. أو يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل.

قوله: (وقد تدخل الفاء على العِلل) الأصل أن تدخل الفاء على الأحكام لأنها مترتبة على العلل ولا تدخل على العِلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول إلا أنها قد تدخل على العلل على خلاف الأصل بشرط أن يكون لها دَوام لأنها إذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيصحّ دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار، كما يقال لمن هو في قَيد ظالم أو حبس ذي سلطان أو ضيق أو مشقة إذا ظهر آثار الفرَج والخلاص له أبشر فقد أتاك الغَوْث وقد نجوت باعتبار أن الغوث الذي هو علة الإبشار باقٍ بعد ابتداء الإبشار. وتسمى هذه الفاء فاء التعليل لأنها بمعنى لام التعليل. والإبشار لازمٌ ومتعد يقال بشَّرته بمولود فأبشر أي صار فرحاً مسْروراً به وهاهنا بمعنى اللازم. والمراد من الَغوث المغيث.

قوله: (إنه يعتق للحال) لما ذكرنا أن الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه أدّ إلي ألفاً لأنك حُر فلذلك يتنجز به العتق.

وقوله: ولم يجعل بمعنى التعليق كأنه أضمر الشرط جواب سُؤال وهو أن يقال هلا جعلت قوله أدِّ إليّ الفاعلة وقولك فأنت حر ثابتاً به كما هو حقيقة الفاء والأداء صالح لإضافة الحرية إليه فيصير كأنه قال إن أدَّيت إليَّ ألفاً فأنت حر كما في صورة الواو. فقال: لأنا إن جعلناه كذلك احتجنا إلى إضمار الشرط والإضمار خلاف الأصل فإذا صح الكلام بدونه لا يُصار إليه من غير ضرورة. ولا يقال: دخول الفاء على العلة أيضاً خلاف الأصل لأن موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا. لأنا نقولَ فيما ذهبنا إليه عَمل بحقيقة الفاء منْ وجه لأن العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان أولى من الإضمار. ثم رجع الشيخ إلى أصل الكلام فقال ولهذا قلنا أي ولأن الفاء للعطف بالصفة التي ذكرت قلنا إذا قال لفلان على درهم فدرهم إنه يلزمه درهمان لأن الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب أن يكون الثاني من غير الأول عملاً بحقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته هاهنا لأن الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشيئين زماناً. وإنما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان، وهو الفعل دون العين. ولهذا لا

وتقديره أدِّ إلي ألفاً فإنك قد عتقت لأن العتق دائم فأشبه المتراخي وقالوا في السير الكبير إنزل فأنت آمن إنه آمن نزل أو لم ينزل لما قلنا فلم يجعل بمعنى التعليق كأنه أضمر الشرط لأن الكلام صح بدون الإضمار وإنما الإضمار ضروري في الأصل ولهذا قلنا فيمن قال: لفلان عليَّ درهم فدرْهم، أنّه يَلزمه درهمان لأن المعطوف غَير الأول ويصرف الترتيب إلى الوجوب دون الواجب أو يجعل

يقال: هذا أول وهذا آخر وإنما يقال هذا ثَبت أولاً أو جلس أو قام أو نحوه والدراهم في الذمة في حُكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيصرف الترتيب إلى الوجوب أي وجب درهم وبعده آخر كما إذا قال درهم ثم درهم يلزمه درهما بالإجماع ويصرف التراخي والترتيب إلى الوجوب أو يجعل الفاء عبارة عن الواو مجازاً لمشاركتهما في نفس العطف كأنه قال درهم ودرهم. وقال الشافعي رحمه الله: لزمه درهم لأن موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه إلى الوجوب أيضاً لأن وجوب الثاني بعد الأول متصلاً به لا يتصور إذ لا بد له من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الأول فينفصل لا محالة فيُحمل على أن جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون الجملة الأولى وتأكيدها كأنه قال: فهو درهم كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ﴾ [إبراهيم:٤]، أي من قبلك ﴿إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم:٤]، أي بلغتهم ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم:٤]، أي الدين الحق والصراط المستقيم ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ﴾ [إبراهيم:٤]، أي يصير ذلك البيان سبب ضلال من شاء الله إضلاله والمذكور في التفاسير فيضل الله من يشاء بعد التبيين بإشارة الباطل ﴿وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [إبراهيم:٤]، لاتِّباع الحق وكقول الشاعر وهو رُؤْبة في رواية صاحب الصحاح:

يُريد أن يُعربَه فيُعجمه. أي إعرابه إعجامه ومعنى البيت أنه لا يقدر على إنشاء الشعر والتكلم به من وضعه في غير موضعه بأن مدح من لا يستحق المدح أو ذم من لا يستحق الذم لأن حسن الكلام وفصاحته يحسن موقعه فإذا فقد ذلك فسد فهذا معنى قوله يريد أن يعربه أي يفصحه ولا يلْحن في إعرابه فيعجمه أي يأتي به عجمياً يعني يلحن فيه. قال الفراء: رفعه على المخالفة يريد أن يعربه ولا يريد أن يعجمه. وقال الأخفش لوقوعه موقع المرفوع لأنه أراد أن يقول يريد أن يعربه فيقع موقع الإعجام فلما وضع قوله فيعجم موضع قوله فيقع رفعه كذا في الصحاح. وذكر صاحب «الكشاف» في رسالته الزاخِرة راوياً عن الحطيئة أنه كان يقول: قَول جَيد الشعر أشد من قَضْم الحجارة. وقال:

الشعر صَعبٌ وطويلٌ سُلّمه	إذا ارتقى فيه الذي لا يَعلمه
زلت به إلى الحضيض قدمه	يـريـد أن يعـربـه فيعجمـه

مستعارٌ بمعنى الواو وقال الشافعي: لزمه درهم لأن معنى الترتيب لَغو فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الأول فهو درهم كما قال الشاعر:

والشِّعر لا يَسْتطيعه من يظلمه يريد أن يُعربَه فيُعْجمُه

وقوله: ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُم فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٤]، إلا أنَّ هذا لا يصح إلا بإضمار فيه ترك الحقيقة والحقيقة أحق ما أمكن.

قوله: (إلا أن هذا) أي جعله جملة مبتدأة كما قال الشافعي لا يصح إلا بإضمار فيه تَرْك الحقيقة وهي العَطْف وإلغاء الفاء من كل وجه لأنه يُساوي قوله:

عليّ درهم درهم والحقيقة أحق بالاعتبار من الإلغاء ما أمكن وفيما ذهبنا إليه إن كان ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه لأنه إن فات العمل بصفة الوصل من الوجه الذي قاله فقد حصل العمل بمعنى العطف الذي هو أصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب في الوجوب فكان أحق مما قاله الشافعي.

[ثــم]

وأما ثُمَّ فللعطف على سبيل التراخي وهو موضوع ليختص بمعنى ينفرد به واختلف أصحابنا في أثر التراخي فقال أبو حنيفة رضي اللّه عنه: هو بمعنى الانقطاع كأنه مستأنف حكماً قولاً بكمال التراخي وقال أبو يوسف ومحمد رحمة اللّه عليهما التراخي راجع إلى الوجود فأما في حكم التكلم فمتصل بيانه

قوله: (على سَبيل التراخي) وهو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلّق بهما فإذا قلت جاءني زيد ثم عمرو أو قلت ضربت زيداً ثم عَمراً كان المعنى أنه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز أن تقول ضربت زيداً ثم عمراً بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء واختلف أصحابنا في أثر التراخي أي في ظهور أثره فقال أبو حنيفة رحمه اللّه يظهر أثره في الحكم والتكلم جميعاً حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولاً بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله إذ المطلق ينصرف إلى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعاً إذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتاً من وجه دون وجه الا ترى أن هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب إظهار أثر التراخي في نفس اللفظ أيضاً تقديراً كما يظهر أثره في الحكم وإذا ظهر أثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت **(وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما اللّه: التراخي راجع إلى الوجود)** أي يوجد ما دل اللفظ عليه متراخياً كما في كلمة بعد لا في التكلم لأنه متصلٍ حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلاً والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكماً مراعاة لحق العطف. بيانه فيمن قال إلى آخره هذه المسألة على وجوه أربعة إما إن علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها أو في غير المدخول بها وإما إن قدم الشرط أو أخَّره فإذا أخر الشرط في غير المدخول بها فقال: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار، فعند أبي حنيفة رحمه اللّه يقع الأول في الحال ويلغو ما بعده لأنه لما صار كأنه سكت ثم استأنف لا يتوقف أول الكلام على آخره إنْ وجد المغيِّر في آخره لفَوات شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الأول في الحال وتبين لا إلى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما إذا وجد حقيقة السكوت. وإذا قدم الشرط فقال إن دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الأول

فيمن قال لامرأته قبل الدخول أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار قال أبو حنيفة رحمه الله الأول يقع ويلغو ما بعده كأنه سكت على الأول ولو قدّم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني ولَغا الثالث كما إذا قال إن دخلتِ الدّار فانت طالق طالق طالق. وقال أبو يوسف ومحمد: يتعلقن جميعاً وينزلن على الترتيب سواء قدّم الشرط أو أخّر ولو كانت مدخولاً بها نزل الأول والثاني وتعلّق الثالث إذا أخّر الشرط وإذا قدّمه تعلّق الأول ونزل الباقي عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلّق الكُل ذكره في «النوادِر» وقد يستعار ثم بمعنى واو العطف

بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل إذ المعلق لا يترك في المحل ولغا الثالث لأنها بانت لا إلى عدة. ولا يقال: ينبغي أن يلغو الثاني أيضاً لأن الكلام الثاني لما انقطع عن الأول حتى ظَهر اثر الانقطاع في عدم التعلق بالشّرط لا يثبت له شركة فيما تم به الأول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه أيضاً لأن ذلك إنما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبدأ ولو استانف به حقيقة لا يقع شيء فكذا إذا صار مُستانفاً حكماً لأنا نقول صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود هاهنا فأما التعلق بالشرط فمبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال: إن دخلت الدار وأنت طالق لا يثبت التعليق بالشرط. يُوضحه أنه لو قال: إن دَخلت الدار. فأنت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف الفاء، ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الأولى للاتصال صورة ويمكن ذلك بدون العاطف بان يجعل خبراً بعد خبر. وإذا أخر الشرط في المدخول بها أو قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر. وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الأربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لأن كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوُجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتباً فإذا كانت مدخولاً بها تطلّق ثلاثاً. وإن كانت غَير مدْخول بها تطلق واحدة. ويلغو الثاني لفوات المحل بالبينونة.

قوله: (كما إذا قال إنْ دخلت الدار فأنت طالق طالق طالِق) يعني لغير المدخول بها تلّق الأول بالشروط ووقع الثاني ولغا الثالث ولو أخر الشرط طلقت واحدة في الحال ولغا ما سواها. ولو قدَّم الشرط أو أخره وكانت المرأة مدخولاً بها طلقت ثنتين للحال وتعلق بالشرط ما يَليه وهذه الوجوه الأربعة مذكورة في «المبسوط» من غير ذكر خِلاف فتصلُح مقيساً عليها لأبي حنيفة رحمه الله في المسائل المذكورة.

قوله: (وقد يُستعار ثم بمعنى الواو) وإذا تَعذَّر العمل بحقيقة ثم يجوز أن يجعل

مجازاً للمُجاورة التي بينهما قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾ [البلد: ١٧]، ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا يَفعَلُونَ﴾ [يونس: ٤٦].

ولهذا قلنا في قول النبي ﷺ: «مَنْ حَلَف على يمين فرأي غيرها خيراً منها فليأتِ الذي هو خَير ثم ليكفِّر يمينه» أنه يحمل على حقيقته لأن العمل به

مستعارٌ له للواو احترازاً عن الإلغاء للمجاورة أي للاتصال الذي بينهما في معنى العطف، فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي يجوز أن يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾، أي وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم إذ الإيمان هو الأصل المقدم الذي يبتنى عليه سائر الأعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والإطعام معتبرين قبله كالصلاة قبل الطهارة فعرفنا أنه بمعنى الواو. وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع أو كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كما أنها لبيان تباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو. وقال في هذه الآية جاء بثم لتراخي الإيمان وتباعده في الرُّتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت لأن الإيمان هو السابق المقدم على غيره. وذكر في «التيسير» أنها لترتيب الأخبار لا لترتيب الوُجود أي ثم أخبركم أن هذا لمن كان مؤمناً. وقال الله تعالى: ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا يَفعَلُونَ﴾، قد تعذَّر العَمل بحقيقة ثم لأنه تعالى شَهيد على ما يفعلون قبل رُجوعهم إليه كما هو شَهيد بعد ذلك فكان بمعنى الواو كما في قول الشاعر:

إن من سادَ ثُمَّ سادَ أبوه   ثم قد سار قبل ذلك جده

قال صاحب «الكشاف» المراد من الشهادة مُقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كأنه تعالى قال ثم الله يعاقب على ما يفعلون. وقال: ويجوز أن يراد أن الله مُود شهادته على أفعالهم يوم القيامة حين يُنطق جُلودهم وألسنتهم وأيديهم وأرجلهم شاهدةً عليهم.

قوله: (ولهذا قلنا) أي ولوُجوب العَمل بالحقيقة عند الإمكان ووُجوب المصير إلى المجاز عند التعذُّر قلنا كذا. ولجواز استعارة ثم للواو قلنا كذا. إذا عجل الكفارة بالمال قَبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام: «من حلف على يمين فرأى غيرَها منها فليُكفِّر يمينه، ثم ليأت الذي هو خير»[1]. شرع الكفارة قبل الحنث. وما روي في رواية أخرى: فليأت الذي هُو خير ثُم ليكفِّر يمينه محمول على الوُجوب وهذا على الجواز. ولنا ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ حلف على يَمين فرأى

---

(١) أخرجه مسلم في الأيمان، حديث رقم ١٦٥٠، والترمذي في الأيمان، حديث رقم ١٥.

ممكن لأنا نعمل بحقيقة موجب الأمر فيجعل الكفارة واجبة بَعد الحنث ورُوي فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فحملنا هذا على واو العطف لأن العمل بحقيقته غير ممكن وهو موجب الأمر لأن التكفير قبل الحنث غير واجب فكان المجاز متعيناً تحقيقاً لما هو المقصود وإذا صَحّ بأن يستعار ثم للوَاو فالفاء به أوْلى لأن جوازه بالفاء أقرب ولهذا قال مشايخنا فيمَن قال لامرأته: إن دخلت

غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه» رتب والترتيب للوجوب في الشَّرع فحملنا ثم على حقيقته في هذه الرِّواية لإمكان العمل بها وذلك لأن الأمر بالتكفير، وهو قوله ثم ليكفِّر يبقى على حَقيقته إذ الكفارة واجبة بعد الحَنْث بالاتفاق وهذه الرواية هي المشهور ولا تعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير لأنها غير مشهورة كذا في «الأسرار» ولو صحَّت كان ثم فيها محمولاً على الواو لتعذُّر العمل بحقيقته إذ لو حمل على حقيقته لا يكون الأمر بالتكفير للوجوب حينئذ لأن التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالإجماع وإنما الكلام في الجواز: فإن قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وإن كان فيه عمل بحقيقة الأمر وفيما قلنا عَكْسه فيم ترجح ما ذكرتم. قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود مِنْ سوق الكلام إذ المَقْصود الأصلي من اليَمين البر والكفّارة خلف عنه فَحمَل ما هُو راجع إلى المقصود على الحقيقة أوْلى من عكسه.

وإليه أشار الشيخ بقوله تحقيقاً لما هو المقصود. وبان فيما ذَهبنا إليه تَرْك الحقيقة من وجه واحد وهو تَرك العمل بحَقيقة ثم وفيما ذَهبوا إليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حَمل الأمر على الإباحة وترك العمل بالإطلاق لأن التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والأمر بالتكفير ثَبت مطلقاً غير مقيّد بالمال فكان ما قلناه أحق. وفيما ذهبوا إليه ترك حقيقة الكلام من وَجه آخر وهو انه عليه السلام علّق التكفير بأمرين بالحلّف وبرُؤية الحَنث خيراً وجواز التعجيل لا يتعلق بالخيرية على أصلهم. وإنما جعلناه عبارة عن الواو مجازاً دون الفاء مع أن الفاء أقرب إليه لأن الفاء يُوجب ترتيباً أيضاً فلا يحصل الغرض إذا يبقى الأمر غير موجب كما كان. ولا يقال لما صَار بمعنى الوَاو يَجب أن يجوز كيف ما كان عملاً بمُطلق العَطْف لانا إنما حملناه على الواو ليبقي الأمر على حقيقته فلو قُلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مُقيداً بترتيب الكفَّارة على الحنث وإن صار بمعنى الواو ليبقى الأمر على حقيقته وليتوافق الروايتان. قوله عليه السلام: «من حلف على يمين» اليمين خلاف اليسار في الأصل وسمى القسم باليمين لأنهم كانوا يتماسحون بأيمانهم حالة التخالف. وقد يُسمى المحْلوف عليه يميناً لتلبسه بها ومنه الحديث: مَنْ حلف على يمين. وهي مؤنثة في جميع المعاني كذا في «المغرب».

الدار فأنت طالق فطالق ولم يدخل بها أن هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو إلا أن الحقيقة أولى فلذلك اخترنا الاتفاق في هذا وإذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا أيضاً.

قوله: (فالفاء به أوْلى) أي بالواو أوْلى من ثم لأن جواز الفاء بالواو أقرب مِنْ جواز ثُم بالواو لأن الواو للجمع ومعنى الجمع في التعقيب مع الوَصْل أقرب منه في التعقيب مع الفَصْل فكان أحق بجواز الاستعارة للواو من ثم ألا ترى أن من قال لِفُلان علي دِرهم فدِرْهم أنه يلزمه درهما كما لو قال: درهم ودرْهم. ولهذا أي ولقُرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوي: إن الفاء في قوله لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حمله على الحقيقة على ما بيَّناه فيقع عند وجُود الشرط واحدة عند أبي حنيفة وعندهما ثلاث. إلا أن الحقيقة أوْلى يعني لا نسلم تعذر العمل بالحقيقةَ وإذا لم تكن متعذرة كان العمل بالحقيقة أولى فكانت المسألة على الاتفاق لا على الاختلاف فلا يقع إلا واحدة عندهم جميعاً لأن في كلامه تنصيصاً على أن الثانية تعقب الأوْلى فتبين الأولى لا إلى عِدّة بخلاف الواو. وإذا قدم الجزاء بحَرْف الفاء فقال لها أنت طالق فطالق فطالق إنْ دخلت الدار فعلى هذا أيضاً أي لا يقع إلا واحدة بالاتفاق كما إذا قدم الشَّرط لأن مُوجب الفاء لما كان هو الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجُود الشَّرط فلا يتفاوت الأمر بين تقديم الجزاء وتأخيره. وعند أولئك البعض يَنبغي أن تقع الثالث بالاتفاق كما إذا قَدّم الجزاء بحَرْف الواو فقال: أنت طالق وطالق وطالق إنْ دَخلت الدار تُطلق ثلاثاً عند وُجود الشرط بالاتفاق. وذكرَ شيخ الإسلام خواهر زادَه رحمه اللّه: إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمد رحمه الله جوابه في الكتاب. وذكر الفقيه أبو الليث[1] في المختلفات أنه يقع عند الكل ثلاث تطليقات مَتى وجد الشرط سواء كانت مدخولاً بها أو لم تكن. وذكر الكرخي والطحاوي أن المسألة على الاختلاف. وإن أخر الشرط فبالإجماع يقع ثلاث تطليقات لأنه لو ذكر بكَلمة الواو يَقع ثلاث تطليقات وإن كان لايُوجب الوَصْل فإذا ذكر بكلمة الفاء وأنه يُوجب الوصل أوْلى. وفي شرح الطحاوي فإن قدَّم الشَّرط فقال: إن دَخلت الدار فأنتِ طالق وطالق وطالق أو قال بحرف الفاء والمرأة غير مدخول بها فدخلت الدار بانت بتطليقة واحدة عند أبي حنيفة وقالا: تقع ثلاث ولو كانت مدخولة تقع الثلاث بالإجماع عنده متتابعة

---

(١) هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، الفقيه المتوفى سنة ٣٨٣، انظر الفوائد البهية ٢٢٠.

[بـل]

وأما بل فموضوع لإثبات ما بَعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك يقال: جاءني زيد بل عمو ولهذا قال: زُفَر رحمه اللّه فيمن قال: لفلان عليّ ألف درهم بل ألفان أنه يلزمه ثلاثة آلاف لأنه أثبت الثاني وأبطل الأول لكنه غَير مالك إبطال الأول فلزماه كما لو قال لامرأته أنت طالق واحدة لا بل اثنتين أنها

وعندهما جملة. ولو أخر الشرط فقال: أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار وذكره بالفاء فإنها تطلّق ثلاثاً سواء كانت مَدْخولاً بها أو لم تكن فالطحاوي جعل كلمة الفاء مثل كلمة الواو قُدِّم الشرط أو أُخِّر. وذكر الفقيه أبو الليث أنها مثل كلمة «بَعْد» فقال: إذا قال لها إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق إن كانت مدخولاً بها تقع الثالث متتابعة وإنْ كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالإجماع.

قوله: (وأما بل) اعلم أن كلمة بل مَوضوعة للإضراب عن الأول منفياً كان أو موجباً والإثبات للثاني على سبيل التدارُك للغلط فإذا قلتُ جاءني زيد بل عَمرو كنت قاصداً للآخبار بمجيء زيد ثم تبين لك أنك غلطت في ذلك فتضرب عنه إلى عمرو فتقول بل عَمْرو. وإذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عَمْرو فكأنك قصدت أن تثبت نفي المجيء لزيد ثم اسْتدركت فاثبته لعمرو. والثاني: أن يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عَمْرو فيكون نَفي المجيء ثابتاً لزيد ويكون إثباته لعَمْرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دُون الفعل وحرف النفي معاً كذا قاله الإمام عبد القاهر. وقد يَدْخل عليه كلمة لا تأكيداً للنفي الذي تضَمنته هذه الكملة. وإنما يصحّ الإضراب عن الكلام بهذه الكلمة إذا كان الصدر محتملاً للرد والرجوع فإن كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العَطْف المحض فيعمل في إثبات الثاني مَضموم إلى الأول على سبيل الجمع دون الترتيب ألا ترى أن من قال لامرأته بعدالدخول بها أنت طالق واحدةً لا بل ثنتين تطلق ثلاثاً لأنه لا يملك الرجوع عما أوقع وبمثله لو قال لرجل طلق امرأتي فلانة لا بل فلانة يملك أن يطلق الثانية دُون الأولى لأن الرجوع عن التوكيل منه صَحيح كذا في شرح الجامع لشمس الأئمة.

قوله: (ولهذا) أي ولكونه إعراضاً عما قبله وإثباتاً لما بعده قال زفر رحمه اللّه: إذا قال لفلان عليّ ألف درهم بل ألفان يلزمه ثلاثة آلاف وهو القياس لأن كلمة بل لاستدراك

تطلق ثلاثاً وقلنا نحن: إنما وُضعت هذه الكلمة للتدارك وذلك في العادات بأن ينفي انفراده ويُراد بالجملة الثانية كمالها بالأولى، وهذا في الأخبار ممكن كرجل يقول: سِني ستون بل سبعون زيادة عشر على الأول فأما الإنشاء فلا يحتمل تدارك الغلط وقع ثلاث تطليقات حتى إذا قال كُنت طلّقت أمس امْرأتي واحدة بل ثنتين أوْل لا بل ثنتين وقعت ثنتان لما قلنا ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: أنتِ طالق واحدة لا بل ثنتين أو بل ثنتين ولم يَدْخل بها أنها تطلق واحدَة لأنه قصد إثبات الثاني مَقام الأول: ولم يَمْلك لأنها بانَت ولهذا قالوا جميعاً فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا

الغلط بالرجوع عن الأول وإقامة الثاني مقامه ورُجوعه عن الإقرار بالألف باطل وإقراره بالألفين على وجه الإقامة مقام الأول صحيح فيلزمه المالان كما لو قال: عليّ ألف درهم بل ألف دينار، أو قال لامرأته أنت طالق واحدة لا بل ثنتين. وقلنا: يلزمه الفان لا غَير وهو الاستحسان لأن هذه الكلمة وُضعت لتدارك الغَلط إلا أن المراد منه في مثل هذا الكلام فبالعادَة تداركه بنَفي انفراد ما أقرّ به أولاً لا بنفي أصله. ألا ترى أن أصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي أصله لاجْتمع النفي والإثبات في شيء واحد وذلك باطل. فعُلم أن تدارك الغلط في هذا الكلام بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الأول تقديراً فكأنه قال عليّ ألف ليس معه غيره ثم استدرك النفي بقوله: بل ألفان أي غلطت في نفي الغَير عنه بل مع ذلك الألف ألف آخر. كما يقال حججت حجة لا بل حجتين كان استدراكاً لنَفي الانفراد عنها وإخباراً لحجتين لا غير وكما يقال جاءني رجلان كان استدراكاً لانفراده لا لأصل مجيئه. وهذا بخلاف ما إذا اختلف جنس المال لأن عند اختلاف الجنس لايمكن أن يجعل كأنه أعاد القَدْر الأول وزاد عليه لأن ما أقر به أولاً غير مَوجود في الكلام الثاني بخالف ما إذا اتّفق الجنس ألا ترى أنه لا يُقال حَججت حجة لا بل عُمرتين. وبخلاف الطلاق أضاً لأنه إنشاء أي أخراج من العدم إلى الى الوجود وبعدما ثبت وجود شيء لايمكن تداركه بأن يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصحّ استدراكه حتى لو أخرج الكلام مخرج الإخبار كان إقراراً بالاثنتين استحسناناً خلافاً له أيضاً لما قلنا إن الغلط في الإخبار قد يتمكن وعلى هذا لو قال: عليّ الفان بل ألف أو عليّ ألف دينار لا بل زُيوف يلزمه أزيد المالين وأفضلهما وهما الألفان والجياد في الاستحسان لأنه قصد استدراك الغلط بالرُّجوع عن بعض ما أقر به أولاً وصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه المَالان كذا في «المبسوط».

قوله: (ولهذا) أي ولكونه للإعراض عما قبله وإقامة الثاني مقامه قلنا إذا قال لغير

بل ثنتين أو بل اثنتين انها إذا دخلت طلقت ثلاثاً لأن هذا لما كان لإبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط إبطال الأول وليس في وسعه إبطال الأول ولكن في وسعه إفراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كأنه قال لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار فيصير كالحلف باليمينين وهذا بخالف العطف بالواو عند أبي حنيفة رحمه الله لو قال إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها أنها تبين بالواحدة لأن الواو للعطف على تقدير الأول فيصير معطوفاً على سبيل المشاركة فيصير

المدخول بها أنت طالق واحدة بل اثنتين إنها تطلق واحدة لأنه قصد الرجوع عن الأول بإثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لأنه لازم ولا على إقامة الثاني مقامه وإيقاعه لأنها لم تبق محلاً بوقوع الأول فلغا آخر كلامه.

قوله: (ولهذا) أي ولما ذكرنا قالوا جميعاً إلى آخره. قال أبو اليسر إنما يقع ثلاث تطليقات عند الشرط لأنه لما قال إن دخلت الدار فأنت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فإذا قال: لا بل تطليقتين فقد قصد الرجوع وإقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لأنه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصحّ لأنه في وسعه وقد أتى به لأن اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط ثبت هنا مذكوراً إلا أنه حذف إختصاراً فيصير كأنه قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثم قال إن دخلت الدار فأنت طالق اثنتين فدَخلت مرة واحدة تَقع الثلاث. وهذا بخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق حيث يقع واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الواو ما وُضعت للاستدراك ولكنها لعَطف فالأول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني تعلق بذلك الشرط بواسطة فإذا وجد الشرط نزل على الوجه الذي تعلّق وهذا لأن المعطوف عليه إنما يجعل مكرراً إما لضرورة أن لأن اللفظ دالّ عليه لغة أما الضرورة فمثاله قوله جاءني زيد وعمر وثبت مجيء كل واحد منفرداً ضرورة إنه لا يتصوَّر مجيئهما بمجيء واحد. وأما ما دلَّ عليه اللفظ لغة فحرف بل فإنه دل على وُجود الشرط لغة على ما بيَّنا. قال الشيخ رَحمه الله في بعض تصانيفه وإنما قلنا ذلك أي إنه جعل بمنزلة يمينين لأنه لو لم يجعل الشرط مُدْرجاً صار معطوفاً وهو يقتضي المعطوف عليه لأنه بدونه لا يُتصوَّر فيثبت الواسطة حينئذٍ بين الجُملتين ولم يكن هذا مُوجب هذا الكلمة بل مُوجبها ما ذكرنا فصار كأنه أعاد الشرط، وهذا تعليل محمّد رحمه الله لأنه قال: فصارَ بمنزلة قوله لا بل ثنتين إن دخلت.

قوله: (ويتَّصِل بهذا) أي ببات العطف أن العطف متى تعارض له شبهان أي جهتان

متصلاً بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرداً بشرطه لأن حقيقة الشركة في اتحاد الشرط فيصير الثاني متصلاً به بواسطة الأول فقد جاء الترتيب. ويتصل بهذا أن العطف متى تعارض له شبهان اعتبر أقواهما لغةً فإن استويا اعتبر أقربهما مثاله: ما قال في الجامع أنت طالق إنْ دَخلت الدار لا بل هذه لامرأة أخرى أنه جعل عطفاً على الجزاء دون الشرط لأنا لو عطفناه على الشرط كان قبيحاً لأنه ضمير مرفوع متَّصل غير مؤكَّد بالضمير المرفوع المنفصل وهو التاء في قوله دخلت وذلك قبيح قال اللّه تعالى: ﴿اسْكُن أَنْتَ وَزَوجُكَ الجَنَّةَ﴾ [البقرة:٣٥]

اعتبر أقواهما لغةً وأن بعد ذلك الشبه لأن القرب لا يقابل القوة فيعتبر القوة أولاً ثم القرب ثانياً نحو الكناية تنصرف إلى ما هو المقصود في الكلام أولاً لأنه أقوى كقولك: رأيتُ ابن زيد وكلمته ينصرف الكناية إلى الابن دُون زيد ثم إلى المكنى الأقرب ثانياً وكما في العصبات يُعتبر قوة القرابة أولاً ثم القرب ثانياً. مثاله: رجل له امرأتان فقال لإحداهما: أنت طالق إن دخلت الدار لا بل هذ مشيراً إلى المرأة الأخرى لا إلى دار أخرى أنه أي قوله: لا بل هذه يجعل عطفاً على الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت الأولى الدار طلقتا جميعاً ولو دخلت الأخرى لم تطلق واحدة منهما.

ولهذا الكلام وجوه ثلاثة: أحدها أن يُجعل معطوفاً على الجَزاء وتقديره لا بل هذه إن دخلت الدار فأنت طالق.

والثاني: أن يجعل معطوفاً على الشرط وتقديره لا بل هذه إن دخلت الدار فأنت طالق.

واالثالث: أن يجعل معطوفاً على المجموع وتقديره: لا بل هذه طالق إن دخلت الدار فيكون طلاقها مُعلَّقاً بدُخولها والكلام لا يحمل على هذا الوَجه، بحال ويحمل على الوجه الثاني عند وجود النية فإذا عدمت حمل على الوجه الأول استدلالاً بغرض المتكلم، وصيغة الكلام. أما الاستدلال بالغَرض فهو إن كلمة بل تستعمل للتدارك والظاهر أن يقصد الإنسان تدارك أعظم الأمرين والغلط في الجزاء أهم وأعظم من الغلط في الشرط لأن هو المقصود في مثل هذا الكلام فوجب العمل به للرجحان فيما يرجع إلى القصد المتكلم.

وأما الاستدلال بصيغة الكلام فهو أن العَطف على الضمير المرفوع المتصل بارزاً كان أو مستتراً من غير أن يؤكد بضمير مرفوع مُنفصل قبيح وإن كان جائزاً تقول العرب: فعلت أنا وزيد، وقلما تقول: فعلت وزيد بل هو شيء لا يكاد يوجد إلا في ضرورة الشعر قال اللّه تعالى: ﴿اسْكُن أَنْتَ وَزَوجُكَ الجَنَّةَ﴾، ﴿فَإِذَا استَوَيتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ﴾ [المؤمنون:٢٨]، فلم يعطف على الضمير حتى أكّده بالمنفصل.

و[الأعراف:١٩]، فأكده وذلك أن الفاعل مع الفعل كشيء واحد وإذا كان ضميره لا يَقوم بنَفْسه تأكد الشبه بالعَدَم فقبح العطف بخلاف ضمير المفعول لأنه مُنفصل في الأصل لأنه يتم الكلام بدونه على ما ذكرنا نظيره أنت طالق إن ضربتك لا بل هذه ينصرف إلى الثانية فإذا عطفناه على الجزاء كان معطوفاً على ضمير مَرْفوع مُنفصل وذلك أحسن فلذلك قدمناه.

وانما وجب ذلك لأن من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليُفيد العَطْف فائدته وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى ولهذا لا يُعطف الاسم على الفعل ولا على العَكْس. ثم الضَمير المرْفوع المتَّصل بمنزلة الجزء من الكلمة. الا ترى أن إعراب الفعل يقع بعد هذا الضمير في نحو يضربان ويَضربون إذ النون فيهما بدَل عن الرفع في يضرب. والا ترى أنهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا: ضربت وضربنا احترازاً عن توالي الحركات وإنما يحترز عنه في كلمة واحدة لا في كلمتين فعرفنا أنه بمنزلة حرف من حُروف الفعل فإذا كان كذلك كان العَطف عليه عطفاً على الفعل في الظاهر فوجب تأكيده بالمنفصل ليكون عطفاً للاسم على الاسم. ولأن الفعل والفاعل بمنزلة شيء واحد لافتقار كل منهما إلى الآخر إذ الفعل لا يُتصوَّر بدُون الفاعل ومن قامَ به الفِعل لا يتصف بالفاعلية بدُون الفعل فكانَ له في ذاته شَبه بالعَدم نظراً إلى افتقاره إلى الفعل إلا أنه إذا كان قائماً بنفسه بان كان مظهراً منفصلاً لا يعبأ بهذا الشبه إعتباراً للحقيقة فإذا كان غير قائم بنفسه بان كان ضميراً مستكناً أو بارزاً متصلاً تأكد الشبه بالعدم والعطف على المعدوم حقيقة باطل فعلى ما تأكد شبهة بالعدم كان قبيحاً. فوجب التأكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود من كل وجه. وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتَّصل حيث جاز من غير مؤكد كقولك: ضربته وزيداً لأنه متَّصل لفظاً لا تقديراً لأن المفعول فَضْلة في الكلام فكان منفصلاً في التقدير ولذلك لا يُغير له الكلمة فإنك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فلذلك جاز العطف عليه فأما ما نحن في بيانه فمتَّصل لفظاً وتقديراً لما بيَّنا أن الفاعل كالجزء من الفعل فلذلك لم يَحْسُن العطف عليه. إذا ثبت هذا فنقول: إذا عطفنا قوله. لا بل هذه على الشرط صار عطفاً على التاء في قوله: إن دخلت وهو ضَمير مَرْفوع مُتَّصل غير مؤكد بالمنفصل ولو عَطفناه على الجزاء صار عطفاً على قوله: فانت وهو ضمير مَرْفوع مُنفصل فكان هذا أوْلى.

فإن قيل قد جعل الفاصل قائماً مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبيح كما في قوله تعالى: ﴿سَيَصلَى نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ وَامْرَأَتُهُ﴾ [المسد:٣

وأما إذا استويا فمثاله ما ذكرنا في الإقرار أن لفلان عليّ ألف درهم إلا

ـ ٤]، فقوله امْرأته معطوف على الضمير في سيصلى على قراءة من قرأ حمالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله ناراً ذات لهب. وكذا ولا آباؤنا في قوله عز اسمه ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، معطوف على الضمير في أشركنا للفاصل وهو كلمة لا. وكذا وآباؤنا في قوله تعالى إخباراً: ﴿أَئِذَا كُنَّا تُرَاباً وَآبَاؤُنَا﴾ [النمل: ٦٧]. معطوف على الضمير في كنا باعتبار الفاصل وهو تراباً إلى غيرها من النظائر وهاهنا قد وجد الفاصل وهو لفظة الدار وكلمة لا فيقتضي جواز العطف على التاء في دخلت من غير قُبح كما جاز على أنت، واستواء الشبهين في صحّة العطف وإذا استْويا ترجح العطف على الشرط بالقرب كما في قوله أنت طالق إن ضربتك لا بل هذه كان معطوفاً على الضمير المنصوب في ضربتك لا على قوله: أنت طالق حتى كان طلاق الأُولى مُعَلَّقاً بضرب كل واحدة منهما ولا يُطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجح الأخيرة بالقرب. قلنا إنما جعل الفاصل قائماً مقام المؤكد في جَواز العَطف على الضمير المرفوع المتصِّل منْ غَير قبح إذا لم يُوجد في الكلام مَعطوف عليه آخر أقوى منه فأما إذا وجد ذلك فالعطف عليه أوْلى من العَطْف على الضّمير المتّصل وفي مسألتنا قد وُجد الأقوى وهُو قَوله أنت لعدَم احتياجه في صحة العطف عليه إلى مؤكد ولا فاصل فكان أَوْلى مما يَحتاج إلى ذلك إلا إذا تعذّر العَطف على الأقوى فحينئذ يُصار إلى ما دُونه في الدَّرجة كما في قوله أنت طالق إن دخلت الدَّار لا بل فلان فيتعين العطف على الشرط وإن كان ضميراً مرفوعاً متصلاً لتعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلاً للطلاق. وقد جاء العَطف على الضَمير المستكِن مِنْ غير فَصل في قوله:

قلت: إذ أقبلت وزهر تهادى كنعاج الملا تعسَّفْنَ رَمْلا

فمَع الفصل أوْلى.

ثم إنه إن نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صَح لأنه نوى ما يحتمله كلامه فإن دخلت الثانية أو الأولى الدار طلقت الأولى واحدة ولو دَخلتا فكذلك أيضاً وذلك في القضاء وفيما بينه وبين اللّه تعالى. وإن دخلت الأولى طلّقت الأخيرة أيضاً في الحكم لأنه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الأولى لأن ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في إبطاله. وإنما صدقناه فيما فيه تغليظ عليه دون التخفيف. وإن نوى الوجه الثالث لم يصح لأن قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الأول في الذي تمّ به الكلام الأول فإذا تعذر إبطال الأول وجب الشركة في ذلك بعينه فلو أفردناه بالشرط والجزاء لبطلت الشركة وذلك مما ينافيه العطف الناقص كذا ذكره الشيخ في شرح الجامع.

عشرة دراهم وديناراً، أن الدينار صار داخلاً في الاستثناء وصار مشروطاً مع العشرة لا مع الألف لما ذكرنا أن عطفه على كل واحدَة منهما صحيح فصارَ ما جاوَره أولى.

وذكر شمس الائمة في العَطْف الناقص إنما يجعل ما تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة إلى تصحيح آخر كلامه فإن قوله: لا بل هذه غير مفهوم المعنى وهذه الضرورة تندفع بصرفها إلى الطلاق أو إلى الشرط فلا يُصار إلى غيره من غَير ضرورة.

قوله: (وأما إذا استَويا) أي استوى الشبهان في صحة العطف وحسنه فمثاله ما لو قال إن لفلان عليَّ ألف دِرْهم إلا عشَرة دراهم وديناراً كان الدينار معطوفاً على العشرة لا على الألف حتى صارت قيمته مستثناة مثل العشرة فيلزمه تسعمائة وثمانون لو قدرنا قيمة الدينار عشرة أو سبعون لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفاً على الألف لزمه تسعمائة وتسعون درهماً ودينار. وذلك لأنه تعارض في عطف الدينار شَبهان إذ يحسن عَطْفه على المُستثنى منه وهو الألف كما لو قال: عليَّ ألف دِرْهم إلا عشرة دَراهم ودينار ويحسن عطفه أيضاً على المستثنى وهو عشرة لأن استثناء الدينار من الدراهم الألف صحيح استحساناً عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما اللّه كاستثناء العشرة منها. ألا ترى أنه لو قال عليَّ ألف درهم إلا عشرة دراهم وديناراً كان معطوفاً على العشرة لا غير وإذا صح العطف عليهما ترجَّح العَطْف على العشرة بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالأصل وهو براءة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الألف.

قال العبد الضعيف أصلحه اللّه تعالى: ويجب على أصل محمد وزفر رحمهما اللّه أن يكون الدينار معطوفاً على الألف لأنا إنْ جعلناه معطوفاً على العشرة يصير الدينار مُستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس ولما بَطل إحدى الجهتين تعينت الأخرى للعطف. فإن قيل إذا جعلناه معطوفاً على المستَثْنى منه تصير الدراهم العشرة مستثناة من الألف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز أيضاً ولَما لم يصح العطف على الألف وعلى العشرة عندهما يجب أن يبطل كما لو قال لفُلان عليّ ألف درهم إلا عشرة وثوباً. قلنا: لا نُسلم عَدم صحّة عَطْفه على الألف عندهما بناء على ماذكرتم فإن محمداً رحمه اللّه ذكر في الأصل إذا قال له عليَّ ألف دِرْهم ومائة دينار إلا درهم صح الاستثناء، وينصرف إلى الدراهم لأنا إن جعلناه استثناء من الدنانير نظراً إلى القرب صحّ باعتبار المَعنى دُونَ الصورة وإن جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جَعله من الدراهم أَوْلى ثم قال إذا كان ذلك لإنسان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه فعرفنا أن في مثل هذا يَنْصرف الاستثناء إلى الجنس فصحّ العَطْف على الألف.

[لكن]

وأما «لكن» فقَد وضع للاستدراك بعد النفي تقول ما جاءني زيد لكن عمرو فصار الثابَت به إثبات ما بعده فأما نفي الأول فيثبت بدليله بخلاف كلمة

[لكن]

قوله: (وأما لكن) اعلم أن لكن يُستدرك به ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيتُ زيداً لكن عمراً فللمتوهم أن يتوهم أن عَمْراً غير مَرْئي أيضاً فأماطت كلمة لكن هذا التوهُّم. والفرق بينه وبين بل من وَجْهين:

أحدهما: أن لكن أخص من بل في الاستدراك لأنك تستدرك بل بعد الإيجاب كقولك ضَربتُ زيداً بل عمراً وبَعد النفي كقولك ما جاءني زيدٌ بل عمرو ولا تَستدرك بلكن إلا بعد النَّفي لا تقول ضربت زيداً لكن عمراً. وإنما تقول ما ضربتُ زيداً لكن عمراً. وهو معنى قوله وُضِع للاسْتدراك بعد النفي. وهذا في عطف المفرد على المفرد فإن كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن في الإيجاب أيضاً. كقولك جاءني زيد لَكنْ عمرو لم يات فقولك عمرو لم يَات جملة منفية وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف. وعمرو في قولك: لكن عمرو لم يَاتِ مرفوع بالابتداء ولم يات خبرُه وكذا قولك ضربت زيداً لكن لم أضرب عمراً فعمراً منصوب بلم أضرب وليس لحرف العطف فيه حَظ كما يكون في قولكَ ماضَربت زيداً لكنْ عمراً كذا ذكره الإمام عبد القاهر.

فتبيَّن بهذا أن قوله: للاستدراك بَعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دُون عطف الجملة على الجملة. والثاني أن موجب الاستدراك بهذه الكلمة إثبات ما بعده فأما نفي الأول فليس من أحكامها بل يثبت ذلك بدَليله وهو النفي الموجود فيه صريحاً بخلاف كلمة بل فإن موجبها وضعاً نفي الأول وإثبات الثاني. يوضحه أن في قولك ما جاءني زَيد لكنْ عمرو انتفى مجيء زيد بصَريح هذا الكلام لا بكلمة لكن فإنه لو سكت عن قوله: لكن عمرو كان الانتفاء ثابتاً أيضاً وفي قولك جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام. فإنه لو سكت عن قوله بل عَمْرو لا يُثبت الانتفاء بل يُثبت ضدَّه وهو البوت فهذا هو الفرق بينهما.

بل غير أن العَطف إنما يستقيم عند اتِّساق الكلام فإذا اتَّسق الكلام تعلَّق النفي بالإثبات الذي وصل به وإلا فهو مُستأنف. مثاله ما قال علماؤنا في الجامع في رَجُل في يده عبد فأقرّ أنه لفلان فقال: فلان ما كان لي قط لكنه لفُلان آخر فإن وصل الكلامَ فهو للمقرّ له الثاني وإن فَصل يرد على المقرّ لأنه نَفْي عَنْ نفسه فاحتمل أنْ يكون نفياً عن نفسه أصلاً فيرجع إلى الأول ويحتمل أن يكون نفياً

قوله: (غير أن العطف) استثناء مُنقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك بعد النفي وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي إلا أن العطف بهذا الطريق إنما يستقيم عند اتّساق الكلام. والمُراد من اتِّساق الكلام انتظامُه وذلك بطريقين: أحدهما أن يكون الكلام مُتصلاً بعضُه ببَعض غير مُنفصل ليتحقَّق العطف. الثاني: أن يكون محل الإثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام أوله كما في قولك: ما جاءني زيد لكن عمرو فإذا فات أحد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاماً مستأنفاً.

مثال فوات المعنى الأول رجل في يده عَبد فاقر به لإنسان فقال المقر له: ما كان لي قط لكنه لفلان آخَر فإن وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان، وإن فصَل يرد عَلى المقر الأول لأن هذا الكلام، وهو قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد. فيحتمل أن يكون نفياً عن نفسه أصلاً من غير تحويل إلى آخر فيكون هذا رداً للإقرار وهو الظاهر لأنه خرج جواباً له والمقر له متفرد بردّ الإقرار فيرتد بردِّه ويرجع العبد إلى المقر الأول. ويحتمل أن يكون نفياً عن نفسه إلى المقر له الثاني فيكون تحويلاً لا ردّاً للإقرار ويصير قابلاً له مقراً به لغيره.

(فإذا وصَل) أي قوله لكنه لفلان (به) أي بقوله ما كان لي قط كان وصله به بياناً أنه نفاه أي الملك عن نفسه إلى الثاني لا أنه نفاه مطلقاً وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان علي ألف درهم وَديعة فيصير قوله: علي مجازاً للحفظ إذا وَصله بالكلام فكذلك هاهنا (وإذا فصل) أي قَوله لكنه لفلان عن النفي (كان هذا نفياً مُطلقاً) أي نفياً عن نفسه أصلاً لا نفياً إلى أحد فكان رداً للإقرار وتكذيباً للمقر حملاً للكلام على الظاهر، وكان قَوله لكنه لفلان بعد ذلكَ شهادَة بالملك للمقر له الثاني على المقر الأول وبشهادَة الفَرْد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكاً للمقر الأول. ومال آخَر رَجل ادَّعى داراً في يد رجل أنها داره والذي هي في يده يجحد ذلك فأقام المدعي بينة أنها داره فقضى القاضي بها له ثم أقر المقضي له أنها دار فلان ولم تكن لي قط أو قال: ما كانت لي قط لكنها لفُلان بكلام

إلى غير الأول فإذا وصل كان بياناً أنه نفاه إلى الثاني وإذا فصل كان مطلقاً فصار تكذيباً للمُقرّ وقالوا في المقضي له بدار بالبينة إذا قال: ما كانت لي قط لكنها لفلان وقال فلان: إنه باعني بعد القَضاء أو وهبني أن الدار للمقرّ له وعلى

متّصل فإنْ صدّقه المقر له في الجميع تُردّ الدار على المقضي عليه، ولا شيء للمقر له لأنهما تصادقا أن الدعوى والبينة والحكم كل ذلك كان باطلاً. فوجب رَدّ الدار على المقضي عليه.

بخلاف المسألة الأولى لأن المقر الأول والثاني والمقر له الآخر اتّفقوا على أن العبد ليس للأول لأن الثاني صدّق المقر الأول في النفي وإن كَذّبه في الجهة، والثالث صدّق المقر الثلاني على هذا الوجه. فقد حصل الاتفاق على أن لا حقّ للأول في العَبد فلم يَستقم رده عليه مع اتفاقهم على خلافه فيرد إلى الثالث لأنه لا منازع له فيه فأما المقضي عليه في هذه المسألة فيدعيها ولم يَزعم قط أنها ليست له ولكنْ استحقت عليه بالقضاء. فإذا بطل القضاء بقول المَقْضي له أنها ما كانت لي قَط لكن المقضي عليه مَنْ أخذها بزَعمه فلهذا ترد عليه.

وإن كان المقر له صدقه في الإقرار وكذّبه في النفي عن نفسه بأن قال: كانت الدار ملكاً للمقر إلا أنه وهبها لي بعد القضاء وسلّمها إليّ أو باعها منّي، فهي للمقر له، ويضمن قيمتها للمقضي عليه. وهذا لا يشكل إذا بدأ بالإقرار ثم بالنفي لأن إقراره صح ظاهراً وثبت الاستحقاق للمقرَ له بتصديقه إياه في قوله هي لفُلان فإذا قال بعده: ما كانت لي قط فقط أراد إبطال إقراره والرجوع عنه وكذبه المقر في ذلك فلم يبطل في حقه. وأما إذا بدأ بالنفي بان قال ما كانت لي قط لكنها لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا. وعن زفر رحمه اللّه أن الدار ترد على المقضي عليه لأن قوله ما كانت لي قط كاف في نقض القضاء لو اقتصر عليه. وقوله ولكنها لفُلان كلام مبتدأ مقطوع عما قبله لأنه ليس ببَيان مغير ليتوقف أول الكلام عليه ويصيرا كشيء واحد فيكون إقراراً بالملك للغير بعدما انتفى ملكه وعاد إلى المقضي عليه فلا يَصح هذا الإقرار وإن صدقه المقر له كما لو فَصل الإقرار عن النفي. ولكنا نقول: إن آخر كلامه مُناف لأوَّله لأن آخره إيبات وأوَّله نفي والإثبات متى ذُكر معطوفاً على النفي مُتَّصلاً به لا يَقع عنه ولا يَحكم لأول الكلام بشيء قبل آخره. الا ترى أن كلمة الشهادة تكون إقراراً بالتوحيد باعتبار آخره. ولا فرق فإن ذلك كلام يشتمل على النفي والإثبات، كما إن هذا كلام يشتمل على النفي والإثبات. فيعتبر الحاصل وهو إثبات الملك للمقر له عند اتصال آخره بأوله، كما في كلمة الشهادة. ويكون قوله: ما كانت لي

المقضي له القيمة للمقضي عليه لأنه نفاها عن نفسه إلى الثاني أيضاً حيث وصل به البيان إلا أنه بالإسناد صار شاهداً على المقرّ له فلم تَصح شهادتُه على ما بَيّنا في شَرح الجامع وقال في نكاح الجامع في أمة تزوجت بغير إذن موليها

قط باتصال الإثبات به نفياً للملك عن نفسه بإثباته للثاني وذلك محتمل بأن يملكه بعد القضاء فيحمل عليه في حق المقر له. ولهذا قالوا إنما يصح هذا الإقرار إذا غابا عن مَجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تَصديق المقر له. فأما إذا قال ذلك في مَجلس القضاء فقد عَلم القاضي بكذبه لأنه علم أنه لم يَجْرِ بينهما هِبة وقبض ولا بيع والكذب لا حُكم له فلا يصح إقراره في هذه الصورة. ولأن اتصال النفي عن نفسه بالإثبات لغيره إنما يكون لتأكيد الإثبات عُرْفاً وما ذُكر تأكيداً للشيء كان حكمه حكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم نفسه فصار من حي المعنى كأنه قال هذه الدار لفلان وسَكت. ولأن النفي لما كان لتأكيد الإقرار كان مؤخراً عن الإقرار معنى لأن التأكيد أبداً يكون بعد المؤكد. ولأن المقر قصد تصحيح إقراره ولا يصح في هذه الصورة إلا بجعل الإقرارِ مقدماً والكلام يحتمل التقديم والتأخير دُون الإلغاء فوجب القول به بشرط أن يكون موصولاً.

قوله: (**إلا أنه**) أي لكنه بالإسناد أي بإسناد نفي الملك إلى ما قبل القضاء فإن قوله: ما كانت لي قط يتناول الأزمنة السابقة على القضاء. صار شاهداً على المقر له لأن حق المقر له قد تعلق بالعَين بقوله لكنّها لفلان وهو بالإسناد يُبطل هذا الحق لأن قوله ما كانت لي قط يتضمَّن بُطلان القضاء وفي بُطلانه بُطلان حق المقر له لأنه ثبت بناء على صحَّة الإقرار الذي هو مَبني على صحة القضاء فصار شاهداً عليه من هذا الوجه فلم يصحّ شهادته عند تكذيب المقر له لأنه رجوع عما أقرّ به للغير.

ويتَّضح هذا بفَصْل تقديم الإقرار على النفي بأن قال: هي لفُلان ولم تكن لي قط فإن النفي فيه شَهادة على المقر له وبطلان حقه الثابت بالإقرار السابق، فكذلك في فصل تأخير الإقرار لأن الكلام باتصال النفي بالإثبات صار كشيء واحد فصار تقدّم الإقرار وتأخره سواء ثم إنه وإن لم يصدق في حق المقر له فهو مصدق في حق نفسه، وظاهر كلامه إقرار ببُطلان القَضاء وهو حقه فصار به مقراً بالدار للمقضي عليه فيضمن له قيمتها.

قال الشيخ الإمام المصنف رحمه الله في شرح الجامع: وهذا على قَول مَنْ يَرى ضَمان العقار بالغَصب فيضمن بالقَصر أيضاً. فاما عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلا. وذكر في شرح الجامع للفقيه أبي الليث رَحمه الله أن هذا قولهم جميعاً لأن العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع عن الشهادة فكذا هاهنا. وذكر شمس الإسلام الأوزجندي

بمائة درهم فقال المولى لا أُخيز النكاح ولكن أُجيزه بمائة وخمسين أو إن زدتني خمسين، أن هذا فَسخ للنكاح وجعل «لكن» مبتدأ لأن الكلام غير مُتّسق لأنه نفي فعل وإثباته بعينه فلم يصلح للتدارك وفي قول الرجل لكَ علي ألف درهم قَرض فقال المقرّ له لا ولكنه غَصْب الكلام مُتّسق فيصح الوَصل لبَيان انه نفي السبب لا الواجب.

انه بالإقرار لغيره صارَ مُتلفاً للدار والدار يضمن بالإتلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة.

واعلم أن هذين المثالين أعني قول المقر له بالعبد ما كان لي قط لكنه لفلان وقول مدّعي الدار ما كانت لي قط لكنها لفلان ليسا من نظائر هذا الباب في الحقيقة لأن «لكنّ» المشددة ليست من حروف العطف بل هي من الحروف الناصبة أو إنما العاطفة هي المخففة إلا أنها لما اشتركتا في الاستدراك واستَوتا في الحكم أورد الشيخ هذين المثالين في هذا الفَصْل. ومثال فوات المعنى الثاني أمة تزوجت إلى آخره وهو ظاهر.

قوله: (وفي قول الرجل لكَ عليّ كذا) هذه المسألة تخالف المسألة التي قبلها في أن الاستدراك فيها صُرِف إلى الجملة حتى صح ولم يُصرف إلى أصل الإقرار وفي تلك المسألة صرف إلى أصل النكاح ولم يصرف إلى الجهة وهي نفي المائة وإثبات المائة والخمسين كما في قوله: لا أُجيز النكاح إلا بزيادة خمسين. وذلك لأنه في تلك المسألة قد صَرَّح بردّ النكاح بقوله: لا أُجيز النكاح فلا يمكن صَرفه إلى الجهة وفي مسألة الإقرار لم يصرح برد أصل الإقرار وهو الألف بل قال: لا وأنه يصلح رداً للجهة ورداً للأصل فإذا وصل به قوله ولكنه غصب علم أنه نفي السبب لا أصل المال وأنه قد صدقه في الإقرار بأصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين والأسباب مَطلوبة للأحكام فعند عَدم التفاوُت يتم تَصديقه له فيما أقر به فيَلْزمه المال.

وهذا بخلاف ما إذا شَهد أحد الشاهدين بأن الألف عليه بسبب الغَصْب وشهد الآخَر بأن الألف عليه بسبب القَرض حيث لا تقبل وإن اتَّفقا في الأصل لأن المدعي يصير مكذباً أحد الشاهدين في بعض ما شهد به وذلك مُبطِل للشهادة فأما تكذيب المقر له للمقر في بَعْض ما أقر فلا يُوجب بُطلان الإقرار فافترقا. وقوله الكَلام مُتَّسق أي كَلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لا مُتنافيان لأنهما توافقا في أصل الواجب وإن اخْتلفا في السبب.

[أو]

وأما «أو» فإنها تدخل بين اسمين أو فعلين فيتناول أحد المذكورين هذا موضوعها الذي وضعت له، يُقال: جاءني زيد أو عمرو أي أحدهما ولم يوضع للشك وليس الشك بأمر مقصود يُقصد بالكلام وضعاً لكنها وُضعت لما قلنا

قوله: (وأما أو) اعلم أن كلمة أو تدخل بين اسمين أو أكثر كقولك: جاءني زيد أو عَمْرو أوْ بين فعلين أو أكثر كقوله تعالى: ﴿اسْتَغفِر لَهُم أو لا تَسْتَغفِر لَهُم﴾ [التوبة:٨٠]، وقوله عز اسمه: ﴿وَلَو أنَّا كَتَبْنَا عَلَيهِم أنِ اقْتُلُواْ أنْفُسَكُم أوِ اخْرُجُواْ مِن دِيَارِكُم﴾ [النساء:٦٦]، وكقولك: كل السمك أو إشرب اللبن فيتناول أحد المذكورَين. هذا موجب هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع لأنها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له قال اللّه تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إطعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِن أوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أهلِيكُم أو كِسْوَتُهُم أو تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة:٨٩]، والواجب احد الأشياء حتى لو كفّر بالأنواع كلها كان مؤدياً بأحد الأنواع لا بالجميع كما قاله البعض. وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أو صَدَقَةٍ أو نُسُكٍ﴾ [البقرة:١٩٦]، الواجب واحد منها وكذا الجائي في قَولك جاءَني زيد أو عمرو احدهما لا كلاهما.

قوله: (ولم يوضع للشك) نفي لما ذكره القاضي الإمام أبو زيد رحمه اللّه في التقويم أن كلمة أو عند عامة الناس للتخيير في الإثبات وللنفي في النفي، والصحيح عندنا أن كَلمة أو كلمة تشكيك فإنك إذا قلت: رأيتُ زيداً أو عَمراً لاتكون مُخبراً عن رؤيتهما جميعاً ولكنك تكون مخبراً عن رُؤية كل واحد منهما على سَبيل الشَّك فإنك قد رأيت احدهما ولكنك شككت في معرفة ذلك منهما حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المَرْئي وأن لا يكون إلا انها إذا استُعملت في الإيجابات والأوامر والنواهي لم توجب شكاً لأن الشك إنما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك إنما يكون في الإخبارات فأما الانشاءات فلا يُتصوَّر فيها شك ولا التباس لأنها لإثبات حُكم ابتداء. وما ذكره القاضي الإمام مَذهب عامة النحاة.

وخالفه الشيخ وشَمس الائمة رحمهما اللّه في ذلك فقالا هذه الكلمة ليست للتشكيك لأن الشك ليس بمعنى يَقصد بالكلام وضعاً أي ليس بمقصود في المخاطبات

فإن استعملت في الخَبر تناولت أحدهما غير مُعيَّن فأفضى إلى الشك وإذا استعملت في الابتداء والإنشاء تناولت أحدهما من غير شك تَقول رأيت زيداً أو عَمْراً فيكون للتخيير لأن الابتداء لا يحتمل الشك فعلمت أن الشك جاء من

بحَيث يُوضع كَلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام. وليس معناه أن الشك ليس بمعنى يوضع له لفظ لأن لفظ الشك قد وضع لمعناه بل المعنى ما ذكرنا. وذلك لأن موضوع اللام إفهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا تكون هذه الكلمة موضوعة لذلك بل هي موضوعة لأحد المذكورين غَير عَين كما قلنا إلا أنها في الأخبارات تفضي إلى الشك باعتبار محل الكلام لأنه أخبر عن مجيء أحدهما في قوله جاءني زيد أو عمرو ومعلوم أن فعل المجيء وجد من أحدهما عيناً لا نكرة إذ لا تصوّر لصُدور الفعل من غير العين وبإضافة الفعل إلى أحدهما غير عين لا ينتقل الفعل من العين إلى النكرة بل يبقى مضافاً إلى العين كما وجدوا إنما جهله السامِع فوقع الشك في الذي وُجد منه فعل المجيء. فتبين أن التشكيك إنما يثبت حُكماً واتفاقاً بكون الكلام خبراً لا مقصوداً بحرف أو كالهبة وضعت لإفادة ملك الرقبة للموهوب له ثم إذا أضيف إلى الدين يكون إسقاطاً حُكماً واتفاقاً لا مقصوداً بالهبة الا ترى أنها إذا استعملت في الإنشاء لا تؤدي معنى الشك أصلاً مع أنها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت أن الحقيقة لا تَخْلو عن مَوضوعه الأصلي فثبت أنها لم توضع للتشكيك. وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام أيضاً لأنها إذا اسْتعملت في الابتداء كقولك: اضرب زيداً أو عَمْراً تناولَت أحدهما غير عَيْن. والأمر للائتمار ولا يُتصورٌ الأئتمار بإيقاع الفعل في غير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الأئتمار. ولهذا لو اختار أحدهما قولاً لا يصح لأنه لا ضَرورة في ذلك إنما هي في حق الفعل. وكذا إذا استعملت في الإنشاء كقوله هذا حُر أو هذا. ويويد قول الشيخين ما ذكر في «المفصَّل» أن أو وأم وإما ثلاثتها لتعليق الحكم بأحد المذكورين إلا أن أو وإما تقعان في الخبر والأمر والاستفهام وأم لا تقع إلا في الاستفهام إذا كانت متصلة إلى آخره. وما ذكر أبو علي الفارسي[١] في «الإيضاح» أن أو لأحد الشيئين أو الأشياء في الخَبر وغيره تقول كُل السّمك أو إشرب اللبَن، اي إفْعَل أحدهما ولا تجمع بينهما. وما ذكر عبد القاهر في «التخليص» أن «أوْ» لأحد الشيئين أو الأشياء بيان ذلك أنك تقول جاءَني زيد أو عَمرو فيكُون المَعنى على أنك أثبت المجيء لأحدهما لا بعينه فهذا أصله ثم إن كان الكلام

---

(١) هو أبو الحسن بن أحمد بن عد الغفار الفارسي الفسوي.النحوي العالم بالعربية والقراءات، توفى سنة ٣٧٧هـ.

قبل محل الكلام وعلى هذا قلنا فيقول الرجل هذا حُر أو هذا، وهذه طالق أو هذه أنه بمنزلة قوله أحدكما وهذا الكلام إنشاء يحتمل الخَبر فأوجب التخيير

خبراً كانت أو للشك كما رأيت، وإن كان امراً كانت للتخيير كقولك إضْرب زيداً أو عَمْراً فقد أمرته بأن يضرب أحدَهما ثم خيَّرته في ذلك فأيهما ضَرب كان مطيعاً. وما ذكر أيضاً في «المقتصد» أن «أوْ» له ثلاثة أوجه:

أحدُها الشك: نحو قولك: ضربت زيداً أو عمراً أردت أن تُخبر بضربك زيداً فاعترَضك شَكٌّ صوَّرت له أن تكون ضربت عمراً فاثبت بأو وعطفت عمراً على زَيد فصار كلامُك مُفيداً أنك ضربت واحداً من زيد وعَمرو بغير عينه.

والوجه الثاني التخيير كقولك: إضْرِب زيداً أو عمراً فقد أمرته بضرب أحدهما بغير عينه ولم يجز أن تضربهما معاً فليس في هذا شك وإنما هو تخيير. ألا ترى أن الآمر إذا قال: إضْرب زيداً أو عَمراً لم يكن هناك شيء مَوجود قد شكَّ فيه كما يكون في الخبر؟

والوَجه الثالث الإباحة: نحو قولهم جالس الحَسن أو ابن سيرين فهذا يُشبه التخيير من وَجه وهو أنه جالس أحدهما كان مطيعاً ويفارقه من آخر وهو أنه إن جالسَهما معاً كان جائزاً ولو قلت: إضرب زيداً أو عَمراً فضَربهما جميعاً لم يجز. قال ولما كان لأحد الشيئين أو الأشياء في جميع ما ذكرنا قالوا أزيد أو عمرو قام ولم يقولوا: قاما لأن المعنى أحدهما قام.

فإن قيل: أول هذا الكلام يُؤيد المذهب الأول وكذا ماذكر في «المفصل» ويقال في أو وأما في الخبر أنهما للشك وفي الأمر أنهما للتخيير والإباحة. وما ذُكِر في «المفتاح» أن أَوْ في الخبر للشك وفي الأمر للتخيير وهو الامتناع عن الجَمْع أو الأباحة وهي تجويز الجمع وفي الاستفهام لأحد ما يدكر لا على التعيين. قلنا هذا منهم تسامح في العبارة وبَيان لمواضع الاستعمال وتقسيم له بحسب العَوارض والتحقيق ما ذكرناه.

ورأيتُ في كتاب «بَيان حقائق الحروف» أن معنى أوْ إثبات أحد الشيئين أو الأشياء مُبهماً مع إفراده عن غيره في المعنى بلا ترتيب لأنها في حروف العطف بمنزلة الواو، وفي أنها لا ترتب إلا أن الواو للجمع وأو للإفراد وهي تجيء على ستة أوجه: إبهام أحد الشيئين أو الأشياء، والشك، والتخيير، والإباحة، والتفصيل ومعنى الإفراد فقط. وبمعنى إلا أن. والأصل في الجميع هو الأول فقط لرجوعها في الجميع إليه إذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه.

قوله: (وعلى هذا) أي على أنها تتناول أحد المذكورين قلنا: في قوله هذا حُر أو هذا أو هذه طالق أو هذه أنه بمنزلة قوله: أحدُكما حُر أو إحداكما طالق. **(وهذا الكلام)**

على احتمال أنه بيان حَتى جُعل البيان من وَجه وإظهاراً من وَجه على ما ذكرنا في مسائِل العتاق في «الجامِ» و«الزيادات». ولهذا قلنا فيمن قال: وكلت فلاناً

أي قوله هذا حُر أو هذا أو قوله أحدكما حر، إنشاء يحتمل الخبر أي يصلح أن يكون خبراً لأنه في وضعه الأصلي خبر كقولك للرجلين احدكما عالم إلا ان الإخبار يقتضي تقدُّم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى الإخبار عن الحرية وجود الحرية سابقاً عليه ليصح الإخبار عنها فإذا لم تكن الحُرية ثابتة جَعلنا هذا الكلام إنشاء كأنه قال أُنشىء الحرية احترازاً عن الإلغاء والكَذب. أو جعلنا الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطَريق الإقتضاء تصحيحاً له لأن إثباتها فيِ ولايته فصار إنشاء شرعاً وعرفاً إخباراً حقيقة ولهذا إذا جمع بين حر وعبد وقال أحدكما حر يجعل إخباراً حتى لا يعتق العبد لأنه أمكن العمل بموضوعه الأصلي وهو الإخبار. وإذا كان إنشاء يحتمل الخبر أوجب التخيير من حيث أنه إنشاء حتى كانَ له أن يختار العتق فى أيهما شاء بأن يبين العتق في أحدهما كما كان للمامور في قوله: إضربْ زيداً أو عَمْراً ان يختار الضرب في أيهما شاء. ومن حيثُ أنه خبر يوجب البيان أي الإظهار لا التخيير كما لو أعتق أحدهما عيناً ثم نَسيه فأخبر أن أحدهما حر لا يكون له أن يبين العتق في أيهما شاء بل وَجب عليه أن يبين العتق في الذي أوقعه فيه إذا تذكر.

ثم إنه إذا تبين العتق في أحدهما كان له حكم الإنشاء من حيث ان الإيجاب الأول إنشاء وهو غير نازل في العين لأنه ما أوجبه إلا في النكرة والنكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن إثباته في غير ما أوجبه كما إذا أوقعه في سالم لا يمكن إثباته في بزيع والعتق إنما يتحقق في العين بالبيان فكان له حُكم الإنشاء منْ هذا الوجه ولهذا شرَط له أهلية الإنشاء وصلاحية المحل للإنشاء حتى لو ماتَ أحد العبدين فبين العتق في الميت لا يَصح. ومن حيثُ أن الإيجاب يحتمل الخَبر يكونُ البيان إظهاراً أي هذا هو الذي أخبرت بحريته. أو منْ حيث أن الذي أوقع العتق فيه معرفة من وَجْه لأنه لا يعدوهما بيقين كان العتق واقعاً فيه فكان البيان إظهاراً ولهذا يجبر عليه ولو كان إنشاءً من كل وجه لما أجبر عليه. وإذا اجتمع فيه جهتا الإنشاء والإظهارعُمل بهما في الأحكام فاعتبرت جهة الإنشاء في مَوضع التهمة وجهة الإظهار في غَير مَوْضع التهمة. فإذا طلق إحدى نسائه الأربع ولم يكن دَخل بهنّ فتَزوّج خامسة أو أخت أحداهن ثم بيّن الطلاق في أخت المتزوجة جازَ له نكاح الخامسة ونكاح الأخت فاعتبر البيان إظهاراً لعدم التهمة إذ يمكن له إنشاء الطلاق في التي عينها وتزوج أختها في الحال. ولو كان دخل بهنّ لا يجوز نكاح الخامسة والأخت فاعتبر إنشاءً في حق العدة لمكان التهمة. الا ترى انه لا يتمكن من ذلك بإنشاء الطلاق في الحال؟ ولو قال لامرأتيه: إحداكما طالِق فماتَت إحداهما قبل البيان تعيَّنت الباقية للطلاق لزوال

أو فلاناً ببيع هذا العبد أنه صحيح ويبيع أيهما شاء لأن أو في موضع الابتداء تخيير والتوكيل صحيح استحساناً وأيهما باعه صح. وكذلك إذا قال: وكلت به أحد هذين وكذلك إذا قال: بعْ هذا أو هذا أنه صحيح ويبيع أيهما شاء لأن «أو»

المزاحمة بخُروج الميتة عن مَحلية الطلاق. فإن قال: عنيتُ الميتة حين تكلَّمْتُ صدق في حق بطلان ميراثه عنها ولا يُصدق في إبطال طلاق لأن الطلاق تعين فيها شرعاً. فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله: ولو كانَت تحتهُ حُرة وأَمة قد دخل بهما فقال إحداكما طالق اثنتين ثم أعتقت الأمَة ثم مَرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فإنها تحرم حرمة غليظة ويَصير الزوج فاراً حتى ترث هي فاعتبر إظهاراً في حق الحرمة لعدَم التهمة وإنشاء في حق الإرث لمكان التهمة لأن حقها تعلق بماله في مَرضه فهو بالبيان فيها يريد إبطال حقها. ولو قال لعَبْدين له قيمة أحدهما ألف وقيمة الآخر مائة: أحدكما حر ثم مَرض فبيَّن العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الإظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين أن يعتق وبين أن لا يعتق فكان بمنزلة المكاتَب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مَسألة الفِرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر إنشاء وعلى هذا فقِس المسائل في الزيادات.

قوله: (ولهذا) أي ولأن أو يتناول أحد المذكورين قلنا إذا قال وكلت هذا أو هذا ببيع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف ما لو قال وهذا. وإذا باع أحدهما نفذ البيع ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه وإن عاد إلى ملك موكله وقبل البيع يُباح لكل واحد منهما ان يبيعه. وفي القياس لا يجوز لجهالة من وكّل ببيعه. وجه الاستحسان أن هذه جهالة مُستدركة فتحمل فيما هو مبني على التوسع.

وكذلك إذا قال بعْ هذا أو هذا يصح التوكيل استحساناً أيضاً ولم ينص محمد رحمه اللّه على القياس والاستحسان في هذه المسألة في الأصل كما نص في المسألة الأولى. وفرَّق بعضُهم فقالوا الجهالة فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كما في الإقرار جهالة المقرّ به لا تمنع صحة الإقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك. والأصح أن الفصلين قياساً واستحساناً. ووجه القياس أن التوكيل بالبيع معتبر بإيجاب البيع وإيجاب البيع في أحدهما بغير عينه لا يصح للجهالة فكذلك التوكيل. ووجه الاستحسان أن مبنى الوكالة على التوسع لأنه لا يتعلق اللزوم بنفسها وهذه جَهالة مُستدركة لا يفضي إلى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل. يوضحه أن الموكل قد يحتاج إلى هذا لأنه لا يدري أي العبدين يزوج فيوكله ببيع أحدهما توسعة للأمر عليه وتحصيلاً لمقصود نفسه في الثمن.

في مَوضع الابتداء للتخيير والتوكيل إنشاء والتخيير لا يمنع الامتثال. وقلنا في البيع والإجارة إذا دخلت «أو» في المبيع أو في الثمن فسَد العقد إلا أن يكون

قوله: (والتخيير لا يَمنع الامتثال) جواب عما يقال إن الموكل أن ما أمره ببيع أحد الشيئين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغي أن لا يصح التوكيل. فقال: هذا الأمر يوجب التخيير وهو غير مانع عن الامتثال لأنه يمكنه الإتيان بأحدهما كما في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة:٨٩].

قوله: (وقُلنا) معطوف على قلنا الأول أي ولأن أو لأحد الشيئين قلنا كذا. وقلنا أيضاً إذا دخلت أو في المبيع بأن قال: بعْتُ منك هذا الثوب أو هذا بعشرة. أو في الثمن بأن قال بعْتُ منك هذا الثوب بعَشرة أو بعشرين فقال: قبلت. أو في المستأجر بأن قال آجرت اليوم هذا العبد أو هذا بدرهم. أو في الأُجرة بأن قال المستأجر بأن قال أجَّرت اليوم هذا العبد أو هذا بدرهم. أو في الأُجرة بأن قال أجّرت هذا العبد اليوم بدِرْهم أو بدرهمين فسد العقد في الفصول الأربعة لأن كلمة «أو» أوجبت التخيير ومَن له الخيار منهما غير معلوم، فبقي المعقود عليه أو المعقود به مجهولاً جهالة مؤدية إلى المنازعة وهي مفسدة للعقد. إلا أن يكون من له الخيار معلوماً في اثنين أو ثلاثة بأن قال: بعتُ هذا أو هذا على أنك بالخيار تأخذ أيهما شئت فحينئذ يصح العقد استحساناً. وقال زُفر والشافعي رحمهما اللّه لا يجوز وهو القياس لأن المبيع أحد الثوبين أو الأثواب وأنه مجهول متفاوت فيمنع صحة العقد كما إذا لم يكن مَن له الخيار معلوماً وكما لو اشترى أحد الأثواب الأربعة على أن يأخذ أيها شاء. وجه الاستحسان أن هذه الجهالة بعد تعيُّن مَنْ له الخيار لا يفضي إلى المنازعة لأن مَن له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقي في هذا العَقد معنى الحظر لتردُّد عاقبته، إذ يحتمل كل واحد من الثوبين أن يستقر العقد فيه وأن لا يستقر، والحظر مُفسد كالشرط فلما احتل الشرط في الثلاثة الأيام في المحل الواحد دفعاً للحاجة يتحمل الحظر هاهنا أيضاً في الثلاثة اعتباراً للمحل بالزمان لأن الحاجة متحققة هاهنا أيضاً لأنه يحتاج إلى اختيار من يثق به أو اختيار من يَشتريه لأجله ولا يمكنه من الحَمل إليه إلا بالتبع فكان في مَعنى ما ورد به الشرع.

ولما لم يتحمل في الشرط أكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالباً لم يتحمل هاهنا أيضاً في أكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه إذ الثلاثة تشْتَمل على كل الأوصاف جَيد ووسط ورديء فتصير الزيادة لغواً وصفاً، كذا في «الأسرار».

فإن قيل في البيع بِشَرط الخيار المعلّق هو الحكم دون العقد وهاهنا المعلق نفس

مَن له الخيار معلوماً في اثنين أو ثلاثة فيصح استحساناً لأنه إذا لم يكن معلوماً أوجب جَهالةً ومُنازعة وإذا كان مَن له الخيار معلوماً لم يوجب مُنازعة لكنه يوجب حظراً فاحتمل في الثلاث استحساناً. وقال أبو يوسف ومحمد في المهر

العقد وهذا فوق ذلك فكيفَ يجوز الإلحاق به؟ قلنا نَعم ولكن الحكم ثَمّة غير ثابت أصلاً وهاهنا الحكم ثابت في أحدهما نكرة. ففي حق الحكم تأثير شرط الخيار أكثر وفي حق العقد تأثير الشرط هاهنا أكثر فاستويا فجازَ الإلحاق. ولا يقال: لمّا جاز خيار الشرط عندهما في أكثر من ثلاثة بعد أن كانت المدة معلومة ينبغي أن يجوز خيار التعيين في أكثر من ثلاثة أيضاً. لأنا نقول: انهما إنما جوّزا خيار الشرط في أكثر من ثلاثة بالأثر غير معقول المعنى فلا يمكن الإلحاق به.

وقوله: **(إلا أن يكون من له الخيار معلوماً)** يشير بعمومه إلى ثبوت خيار التعيين لكل واحد من المتبايعين وهو اختيار الشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض المتأخرين من مشايخنا لأنه لما ثبت في جانب المُشتري اعتباراً بخيار الشرط يثبت في جانب البائع أيضاً اعتباراً به. وذكر في «المجرد» أنه لا يجوز في حق البائع لأن الجواز في حق المشتري ثبت لدَفع الحاجة وهو اختيار ما هو الأرفق بحضرة من يقع الشراء له ولا حاجة إلى ذلك في جانب البائع لأن المبيع قد كان معه قبل البيع.

وتبيَّن بما ذكرنا الاستثناء راجع إلى فصل المبيع دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوماً في فصل الثمن بأن قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم أو بدينار على أن آخذ منك أيهما شئت أو على أن تؤدي إليّ أيّهما شئتَ لا يصح لأن جوازه ثبت إلحاقاً له بشرط الخيار. وذلك إنما يَثبت في المبيع دُون الثمن. ولأن الحاجة إليه في الثمن ليست مثل الحاجة في المبيع فيردّ إلى القياس. وكذا حُكم الأجرة في عقد الإجارة فأما المستأجَر فيه فمثل المبيع ففي خيار التعيين لأن خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجرى فيه فيجرى خيار التعيين أيضاً.

وذكر في الفَصْل السادس من إجارات «المحيط» الأصل أن الإجارة إذا وَقعت على أحد شيئين وسمى لكل واحد أجراً معلوماً بأن قال آجرتك هذه الدار بخمسة أو هذه الأخرى بعشرة أو كان هذا القول في حانوتين أو عبدين أو مسافتين مختلفتين نحو أن يقول: إلى واسط بكذا أو إلى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا. وكذا إذا خيّره بين ثلاثة أشياء وإنْ ذكر أربعة أشياء لم يجز. وكذا هذا في أنواع الصبغ والخياطة إذا ذكر ثلاثة جاز وإن زاد عليها لم يجز استدلالاً بالبيع. إلا أن فرق ما بين الإجارة والبيع أن الإجارة

إذا دخله أو أن التخيير إذا كان مفيداً أوجب التخيير. مثل قوله في الجامع: تزوجتك على ألف حالة أو ألفين إلى سنة أو ألف دِرْهم أو مائة دينار أن للزوج أن يعطي أي المهرين شاء وإذا لم يفد التخيير مثل ألف أو ألفين لزمه الأقل إلا أن يعطي الزيادة لأن النكاح لما لم يفتقر إلى التسمية اعُتبرت التسمية بالإقرار بالمال مفُرداً وبالوصايا وببدل الخُلع والعتق والصلح عن القصود وصار من

يصح من غير شرط الخيار إن من باع أحد العبدين لايجوز إلا بشرط الخيار وإجارة أحد الشيئين يجوز من غير شرط الخيار.

قوله: (وقال أبو يوسف ومحمد) إلى آخره. إذا تزوج امرأة على ألف حالة أو على ألفين إلى سنة. أو على ألف درهم أو مائة دينار أو تزوجها على ألف أو ألفين أو على ألف حالة أو ألف نسيئة لا يحكم مهر المثل في هذه المسائل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج إذا كان التخيير مفيداً بأن كان المالان مُختلفين. وَصفاً كما في الألف والألفين إلى سنة إذ كل واحد من المالين أنقص من الآخَر من وجه وأزيد من وجه أو جنساً كما في الدراهم والدنانير فيُعطي أي المهرين شاء لأن موجب هذه الكلمة التخيير وقد أمكن العمل به فوَجب القول به. وإن لم يكن التخيير مُفيداً كما في الألف والألفين أو الألف الحالة المؤجّلة إذ لا فائدة في التخيير بَين القليل والكثير في جنس واحد لزمه الأقل لأن تَسمية المال في النكاح منفصلة من العَقد بدليل انه لا يتوقّف العقد عل ذكره فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عَقد فيجبُ القَدْر المتيقّن به وهو معنى قوله اعتبرت التَّسمية بالإقرار بالمال مفرداً أي صار كأنه أقر لإنسان بألف أو ألفين أو أوصى لفلان بألف أو ألفين. ولأن النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الألف والألفين لا يمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق بمال والعتق بمال وهناك إذا سمَّى الألف والألفين يجب القدر المتيقن به فكذا هاهنا. ولا وجه للرجوع إلى مَهْر المثل لأنه مُوجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية كذا في «المبسوط».

وقوله: (وصار من يستفاد مِنْ جهته) ردّ لما قاله أبو حنيفة رحمه الله في مسالة الجامع أن الخيار للمرأة إذا كان مهر مثلها ألفين أو أكثر فقالا: من استفيد هذا الكلام من جهته أي صدر هذا الإيجاب منه أوْلى ببيانه لأنه هو المجمل فكان الخيار له بكل حال.

قوله: (وقال أبو حنيفة رحمه الله يُصار إلى مهر المثِل) أي يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لأنه الواجب الأصلي في النكاح كالقيمة في باب البيع وأجر المثل في الإجارة وإنما يعدل عنه إذا كانَت التسمية معلومة قطعاً ولم يوجد فوَجب المصير إليه.

يستفاد من جهته أولى بالبيان والتخيير لأنه هو الموجب. وقال أبو حنيفة رحمه الله: يُصار إلى مهر المثل لأن الثابت بطريق التخيير غير مَعلوم إلا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب المتعيِّن بخلاف العتق والخلق والصلح عن القَود لأنه لا يعارضه موجب متعيِّن لأنه جائز بغير عوَض فأما النكاح فلا ينعقد إلا بمَهر المثل.

وعلى هذا قُلنا في قول الله تعالى: ﴿إِطعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِن أَوْسَطِ مَا

فإن قيل: إن الخلاف في النكاح الصحيح ما مُوجبه وموجبه المسمَّى فوَجب المصير إليه ما أمكن وقد وجد في مسألة الألف والألفين تَسميتان إحداهما لا شك فيها والأخرى فيها شك فتثبت الذي لا شك فيها فلم يجب مهر المثل.

قلنا: النكاح لما صحَّ بمَهر المثل صار هُو الواجب الأصلي لأن النكاح صحيح قبل التسمية فكانَت التسمية زيادة لا محَالة فحلّ محل آخر المثل في الإجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه بالشك كذا في «الأسرار» فصار الأصل عندهما أن الموجب الأصلي في النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير إلى مهر المثل إلا إذا فَسدت التسمية من كل وجه. وأبو حنيفة رحمه الله يقول: لما كان مَهر المثل واجباً بنفس العقد كان هو الأصل فالعدول إلى المسمى حين صحت التسمية ولم يثبت ثم عند أبي حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع وهي مسألة الألف الحالة والألفين إلى سنة إن كان مهر مثلها ألفي درهم أو أكثر فالخيار للمرأة إن شاءت أخذت الألف الحالّة وإن شاَءَت كان لها الألفان إلى سنة لأنها التزمت أحد وَجْهَيْ الحظ إما القدْر وإما الأجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التَخيير. وإن كان مهر مثلها أقل من ألف درهم كان الخيار للزوج يعطيها أيهما شاء لأن مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج أحد وجهين مِن الزيادة، إما الزيادة إلى ألفي درهم لكن بصفة الأجل وإما ألف درهم مِنْ غَير أجل وهما مختلفان فيختار أيهما شاء. كذا في شرح «الجامع» للمصنف رَحمه الله.

قوله: (**وعلي هذا قُلْنا**) أي على أن، أو يتناول أحد المذكورين فيوجب التخيير في موضع الإنشاء قلنا في كفارة اليمين ما الواجبة بقوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة:٨٩] الآية، وكفارة الحلق الواجبة بقَوله عز اسمه: ﴿فَفِديَةٌ مِّن صِيَامٍ أَو صَدَقَةٍ أَو نُسُكٍ﴾ [البقرة:١٩٦]، وجزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره: ﴿فَجزَاءٌ مِّثلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة:٩٥] الآية، أن الواجب فيها وفي أمثالها واحد من الجملة غير عَيَّن. والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلاً لا قولاً فيتعيَّن في ضِمن الفعل وهو مَذْهب جُمهور الفقهاء ويسمى هذا واجباً مخيراً. وذهبت شِرذمة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة

تُطعِمُونَ أَهلِيكُم أَو كِسوَتُهُم أَو تَحرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة:٨٩]، أن الواجب واحد من هذه الجملة يتعيَّن باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا إنها ذُكرت في موضع الإنشاء فأوجب التخيير على احتمال الإباحة حتى إذا فعل الكل جاز فأما

إلى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فإذا فَعل أحدها سَقط وجوب باقيها. ثم إنه إذا أتى بالكُل كان الوَاجب واحداً منها عند الجمهور وهو الذي كان أعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقباً على واحد منها وهو الذي كان أدناها قيمة لأن الفرض يسقط بالأدنى. واختلف المخالفون في ذلك فعامَّتهم وافقونا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظياً لا معنوياً كما قال أبو الحسين البصري إنهم يعنون بوجوب الجمع أنه لا يجوز الإخلال بجميعها ولا يَجب الإتيان به وللمكلف اختيار أي واحد كان وهُو بعينه مَذْهب الفقهاء وقال بعضهم: إنه إذا أتى بالجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يُعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنوياً.

وقال صاحب «الميزان»: وهذه المسألة بيننا وبين المعتزلة فَرع مسألة أخرى وهي أن التكليف يُبتنى على حقيقة العلم عندهم دُون السبَب الموصل إليه وإيجاب واحد من الأشياد غير عَين تكليف بما لا علِم للمكلف به لأن الواجب مجهول حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس في الوُسع. وعندنا التكليف يبتنى على سَبب العلم لا على حقيقته كما يُتتنى على سَبب القُدْرة لا على حقيقتها وهاهنا طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز. تمسَّكوا في ذلك بان إيجاب أحد الأشياء إما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد منها عيناً، أو في واحد غير عَين، أو في الكل على سبيل الجمع، أو على سبيل البَدل. لا وجه للأول والثالث لأنه خلاف النَّص والإجماع كيف والتخيير ينافيهما. ولا للثاني لأنه تكليف بما هو غَير معلومَ للمكلَّفَ وَقْت التَّكليف والتكليف بإتيان المجهول تكليف ما ليس في الوسع وهو باطل. فتعيَّن القول بوجوب الكل على سبل البدل وهو طريق مشروع موافق للأصول فإن فرض الكفاية مثل الجهاد وصلاة الجنازة يَجب على الكل بطريق البدل حتى إذا قام به البَعض سَقط عن الباقين. ولعامّة العلماء أن الأمر بأحد الأشياء لما صح حتى لو ترك الكل أثم ولم يَجز أن يكون أمراً بأحدها عيناً ولا بالكُل على سَبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل لأنه لو ترك الكل لا يأثم إلا إثم الواحِد ولو أتى بالكل لا يثاب ثواب الواجب إلا على الواحد وذلك يخالف حد الواجب تعيَّن أنه أمر بأحد الأشياء غير عَين. وهو جائز عقلاً. فإن السيد إذا قال لعبده. أو جبت عليكَ خياطة هذا الثوب أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيُهما فعلت اكتَفيت به وأثبتك به وإن تركتهما عاقبتُكَ ولستُ أوجبُ الجَميع وإنما أوجبُ واحداً بعينه، أي

أن يكون الكل واجباً فلا على ما زعم بعض الفقهاء وكذلك قولنا في كفارة الحَلْق وجزاء الصَّيد فأما قوله تعالى: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ﴾ [المائدة:٣٣]، فقد جَعله بعض الفقهاء للتخيير فاوجبوا التخيير في كل نوع من أنواع قطع الطريق. وقلنا نحن هذه ذكرت على

واحد أردت كان هذا كلاماً معقولاً ولا يَفْهم منه إيجاب الجَميع للتصريح بنقيضه فكذا إذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف ما لَيس في الوُسْع لقيام سَبب حُصول العلم بالوَاجب عيناً باختيار المكلف وشُروعه في الفعْل وذلك كاف لصحة التكليف.

قوله: (فأوجب التخيير على احتمال الإباحة) التخيير الثابت بكلمة أو على وجهين: أحْدهما بأن يثبت على وجْه لا يجوز الجمع بين الكل كقولك اضربْ زيداً أو عمراً كان له أن يَضرب أيهما شاءَ ولا يجوز له الجَمع لأن الأصل فيه الحظر وإنما تثبت الإباحة بعارض الأمر وأنه يتناول واحداً من الجملة فتقصر عليه.

والثاني: أن تثبت على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك: جالس الفُقهاء أو المحدِّثين كان له أن يجالس أي فريق شاء وأن يجالسهم جميعاً لأن الإباحة مُجالستهم ومجالسة غَيرهم قد كانَت ثابتة قَبل الأمر فبالأمر اقتصرت على المذكورَين وصار مَعنى الكلم اقتُصر على مُجالسة هؤلاء ولا تُجالس غيرهم.

ثم إن كان الأمر للإباحة كما في النظير المذكور يَحصل الامتثال بالجميع كما يَحصل بالواحد لأن المقصود وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد. وإن كان للوُجوب كان الامتثال بالواحد لا غير وإن اتى بالجميع لأن الأمر لا يتناول إلا واحداً من الجملة ولكن لا يحرم عليه الإتيان بالجميع لأن الإباحة كانت ثابتة قبل الأمر فتبقى على ما كانت. فمن القسم الأول قول الرجل لآخر: طلق من نسائي فلانة أو فلانة أو أعتق من عبيدي فلاناً أو فلاناً أو بعْ منهم فلاناً أو فلاناً وقول المراة الطالبة للنكاح من أحد الكفوين لوليها زَوِّجْني فلاناً أو فلاناً يثبت التخيير في هذه الصُور ولا يجوز الجمع لأن هذه الأشياء كانت محظورة على المامور قبل الأمر. ومن القسم الثاني خصال الكَفارة وجزاء الصيد وصدقة الفطْر فيثبت التخيير فيها على وجه يجوز الجمع لأن هذه الأشياء كانت مُباحة قبل الأمر فبَقيت على الإباحة فاتَّضح بما ذكرنا معنى قوله فأوجب التخيير على احتمال الإباحة وظهر أنه احتراز عن القسم الأول قوله تعالى: ﴿جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة:٣٣]، اي يُحاربون أولياء الله ورسوله والمودَّة إذا استحكمت يَضيف كل واحد من المحبين فعل صاحبه إلى نفسه. وفي الخَبر الإلهي: «من عادَى لي

سبيل المقابلة بالمحاربة، والمحارَبة معلومة بأنواعها عادَة بتخْويف أو أخذ مال أو قتل أو قتل وأخذ مال فاستغنى عن بَيانها واكْتَفى بإطلاقها بدَلالة تنويع الجَزاء فصارَت أنواع الجزاء مُقابلة بأنواع المحاربة فأوجب التفصيل والتَّقسيم على حسب أحوال الجناية وتفاوت الأجزية وقد ورد بيانه على هذا المثال

ولياً فقد بارزني بالمُحارَبة»(١) أو ذكر اسم اللّه للتبرك وتشريف الرسول عليه السلام كما في قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّه خُمُسَهُ﴾ [الأنفال:٤١]، والمراد محاربة رسول اللّه ومحاربة المؤمنين في حكم محارَبته ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرضِ فَسَاداً﴾ [المائدة:٣٣]، أي مفسدين أو لأن سعيهم لما كان على طريق الفساد نزل منزلة ويفسدون فانتصب فساداً. على المعنى. ويجوز أن يكون مفعولاً له اي للفساد. والسعي هو المشي بسرعة واستعير في الكَسب والتصرف لأنه يحصل به غالباً. والمراد بالآية قطاع الطريق عند عامة أهل التفسرير ﴿أن يُقتَّلُواْ أو يُصَلَّبُواْ﴾، ذهب الحسن والنخعي وسعيد بن المسين ومالك إلى أن الإمام بالخيار في العقوبات المذكورة في حق كل قاطع طريق كذا في «الكَشاف» و«المبسوط». وأشير في «شرح التأويلات» إلى أنه بالخيار بين القتل والصَّلب والقطع في كُل نوع منْ أنواع قطع الطريق عندهم ولكن لايجوز له الاقتصار على النفي لأن من أثبت التخيير لم يجعل النفي جزاء على حدة بل حَمل كلمة «أو» في قوله ﴿أَو يُنفَواْ﴾ [المائدة:٣٣]، على الواو والنفي على القَتل فكان بمعناه وَيُنفوا من الأرض بالقتل والصلب قالوا كلمة أو للتخيير بحقيقتها فيجب العمل بها إلى أن يقوم دليل المجاز لأن قطع الطريق في ذاته جناية واحدة وهذه الأجزية ذُكرت بمقابلتها فيصلح كل واحد جزاءاً له فيثبت التخيير كما في كفارة اليمين. ولكنا نقول: لا يمكن القول بالتخيير هاهنا لأن الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادتها وينتقص بنقصانها قال اللّه تعالى: ﴿وَجَزَاؤُاْ سَيِئَة سَيِئَةٌ مِثلُهَا﴾ [الشورى:٤٠]، فيبعد أن يُقال: عند غلظ الجناية يعاقب بأخف الأنواع وعند خفتها بأغلظ الأنواع. تقريره أن الأُمة أجمعت على أن القاتل أن آخذ المال لا يُجازي بالنفي وَحده وإن كان ظاهر الآية يقتضي التخيير بين الأجزية الأربعة في الكل فدل أنه لايمكن العمل بظاهر التخيير كذا في «شرح التأويلات».

ثم المُحاربة أنواع. كلُّ نوع منها معلوم من تخويف أو أخذ مال أو قتل نفس أو جمع بين القتل وأخذ المال وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجناية. والمذكور أجزية مُتفاوتة في معنى التشديد فوَقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تَقسيم الأجزية على أنواع الجناية نصاً وهذا التقسيم ثابت بأصلٍ معلوم وهو أن الجملة إذا قوبلت بالجملة

---

(١) أخرجه البخاري في الرقاق، باب رقم ٣٨.

بالسنة في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحدّ على أصحاب أبي بُردة على التفصيل فأما فيما سبق فلا أنواع للجناية على حسب اختلاف الأجزية فأوجب التخيير: وهذا لأن مقابلة الجملة بالجملة يُوجب التقسيم لا محالة والجناية بأنواعها لا تقع إلا معلومة فكذلك الجزاء.

ينقَسم البعض على البعض. كما يقال لمن يسأل عن حُدود الكبائر: هي جلد مائة أو ثمانين أو الرَّجم أو القطع يفهم منه التَّقسيم والتفصيل لا التخيير فكذا هاهنا وتبيَّن أن معنى النص أن جزاء المحاربين لاَ يَخلو عَنْ هذه الانواع إما أن يُقتلوا مِنْ غير صَلْب إن أفردوا القتل أو يصلبوا مع القَتل إن جمعوا بين الأخذ والقتل. أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أفردوا الأخذ. قطع اليد لأخذ المال والرِّجل لإخافة السبيل أو لتغلظ الجناية بالمجاهرة. أو ينفوا من الأرض بالحَبس إن أفردوا الإخافة. وذكر الشيخ أبو منصور رحمه الله في هذه الآية أن الأصل فيه: أن كلمة «أو» متى ذكرت بين الأجزية المختلفة الأسباب يُراد بها الترتيب كما في هذه الآية وإلا فهي للتخيير كما في كفارة اليمين.

قوله: (وقد وَردَ بيانُه) أي بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على أحوال الجناية في حدث جبريل عليه السلام. وهو ما رَوى محمد بن الحسن عن أبي يوسف عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ وادَع أبا بُردة وفي بعض الروايات أبا برزة هلال بن عُويمر الاسلمي وهو الأصح على أن لا يُعينه ولا يُعين عليه فجاء أناس يريدون الإسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحدّ فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتلِ ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ما جاء مسلماً هَدم الإسلام ما كان منه في الشرك. وفي رواية عَطية عنه: وَمن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نُفي. ففي هذا الخبر تنصيص على أن كلمة أو هاهنا للتفصيل دون التخيير.

(فإن قيل) في هذا الحدث أنهم قطعوا على أناس يُريدون الإسلام وبنفس الإرادة لا يثبت الإسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربياً وقد ثبت بالدليل أن من قطع على حربي طريقاً لا يجب عليه الحد وإن كان مُستأمناً.

قلنا: قد قيل أنهم كانوا قد أسلموا فجاؤا يُريدون الهجرة لتعلم أحكام الإسلام فكان معنى قوله يُريدون الإسلام يريدون تعلُّم أحكام الإسلام. وقيل: بل جاؤوا على قَصد أن يُسْلموا وَمَنْ جاء مِنْ دار الحرب على هذا القصد فوصل إلى دار الإسلام فهو بمنزلة أهل الذمَة والحدّ يجب بَقطع الطريق على أهل الذِّمَّة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المتسأمنين.

حتى قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن أخذ المال وقتل أن الإمام بالخيار إن شاء قطعه ثم قتله أو صلبه وإن شاء قَتله ابتداءً أو صَلبه لأن الجناية تحتمل الاتحاد والتعدُّد فكذلك الجزاء.

(فإن قيل) دل الحديث على أن أمن أخذ المال وقَتل صُلب ومن قَتل ولم يأخذ المال قُتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يدُه ورجْله من خلاف فَقد أوجب على كل فريق حداً على حدة بسبب قَطع طريق واحد ومتى قطع الطريق جماعة فقَتل البعض منهم وأخذ المال فإن الصَّلب يجب على الكل بلا تفصيل.

قلنا: الحد ذكر مطلقاً في الحديث إذ لم يذكر فيه أن من أخذ المال وقَتل منهم صُلب فينصرف كل حد إلى نوع من قطاع الطريق علي حِدة ولا ينصرف كله إلى أصحاب أبي بردة فكان أصحابه سبباً لبيان الحُكم في كل نوع لا أن كان الحكم فيهم على التفصيل وأنه غير مُضاف إليهم والعبرة لعموم اللفظ لا لخُصوص السبب كذا ذكر شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله.

قوله: (حتى قال أبو حنيفة) يعني لما انقسمت أنواع الجزاء على أنواع الجناية قال أبو حنيفة رحمه الله. إذا جمع بين الأخذ والقتل كان للإمام الخيار إن شاء قطعه ثُم قتله أو صلبه وإن شاء قتله أو صَلبه مِنْ غير قطع لأنه اجتمع فيه جهة الاتحاد وجهة التعدد أما جهة التعدد فلأن السبب الموجب للقطع قد وُجد والسبب الموجب للقتل قد وُجد فيلزمه حكم السببين. وأما جهة الاتحاد فلأن الكُل قَطع المادة وهو واحد فَكان له أن يقتصر على القتل أو الصلب وهذا نَظير ما قال فيمن قَطع يد رَجُل ثم قتله عمداً إن شاء الولي قَطعه ثم قتله وإن شاء قتله من غير قَطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مرّ بيانه في باب الأداء والقضاء وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصلبه الإمام لا غير لأن ظاهر قوله: من قَتل وأخذ المال صُلب في حديث جبريل يدل على ما قالوا. ولأن هذا الحدّ شُرع جَزاءَ قطع الطريق الآمن بأمان الله تعالي لا جزاء أخذ المال وقتل النفس مُجاهرة إذ الحق في تلك الحالة في المال والنفس لصاحبه إلا أن قطع الطريق يتقوى إذا خوف الناس بالقتل والأخذ جميعاً فيزداد الحد كما ازداد الجناية فيزداد حدّ الزاني المحصِن على حدّ البكر لقوة جنايته بزيادة الحرمة باجتماع المَوانع من الزنا كذا في «الأسرار».

قال القاضي الإمام وهذا هُو الأصح عندنا. وذكر الإمام خواهر زاده أن الجواب لأبي حنيفة عن الحديث أن المروي في رواية أبي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا. وقد روي في رواية الحجاج بن أرطاة عن عَطية العوفي عن ابن عباس أن من أخذ المال وقَتل قطعت يده

ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما اللّه فيمن قال لعبده ودابته: هذا حر أو هذا. أنه باطل لأنه اسم لأحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق. وقال أبو حنيفة رضي اللّه عنه هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين

ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت الروايات في حديثه فسَقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعله النبي عليه السلام للعُرنيين فإنه لم يتعارض فيه الروايات. وقد روي أن النبي عليه السلام أمر بقطع أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد جَمع بين القطع والقتل فأخذ أبو حنيفة بهذا لما تعارضت الروايات عن ابن عباس: وأشار شمس الأئمة في «المبسوط» في جانب الجواب لأبي حنيفة رحمه اللّه إلى أن قوله من قتل وأخذ المال صُلب بيان ما يختص بهذه الحالة لا بيان ما يختص ههذ الحالة به فلا يجوز الصلب إلا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قِيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم يوجد عنه مانع فيَجُوز.

قوله: (ولهذا قال) أي ولأن أو لأحد المذكورين قال أبو يوسف ومحمد رحمهما اللّه لو جمع بين عبده ودابته فقال: هذا حُر أو هذا، لَغا كلامه. لأن أو لما كان لأحد الشيئين كان محل الإيحاب أحدهما غير عين وإذا لم يكن أحد المذكورين محلاً للإيجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحاً وبدون صلاحية لامحل لا يصح الإيجاب أصلاً كذا في أصول شمس الأئمة. وهذا الكلام وسياق كلام الشيخ يشيران إلى أنه نوى عبده بهذا الإيجاب لا يعتق عندهما أيضاً لأن اللغو والباطل لا حكم له أصلاً. وذكر في «المبسوط» ما يخالفه فقال: إذا جَمع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العتق من ميت أو أسطوانة أو حمار فقال: هذا حر أو هذا أو قال أحدُكما حر لا يُعتق عبده في قول أبي يوسف ومحمد إلا أن يعنيه لأنه ردد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعيّن عبده إلا بنيته كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال: أحدكما حر وهذا لأنه لما ضم إليه ما لا يتحقق فيه العتق صار كأنه قال لعبده: أنت حُر أو لا وقول قال ذلك لم يعتق إلا بالنية فكذا هاهنا.

قوله: (وقال أبو حنيفة) نعم هو كذلك أي سلّم أبو حنيفة رحمه اللّه أن هذا الإيجاب يتناول أحدهما بغير عينه وأن غير العين ليس بمحلّ للعتق في مسألتنا ولكن لا يسلم أنه لا يحتمل التعيين بل يقول يحتمله فإن المذكورين لو كانا عبدين له يتناول الإيجاب أحدهما على احتمال التَّعيين حتى وجب عليه التعيين وأُجبر عليه كما في الإقرار. ولو لم يكن محتمل كلامه لما أُجبر عليه. وكذا إذا مات أحدهما أو باع أحدهما يتعين الآخر للعَتق فعُلم أن التعيين محتمله وإذا كان كذلك يحمل عليه عند تعذّر العمل

في مسألة العَبْدين والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار فجعل ما وُضع لحقيقته مجازاً عما يحتمله وإن استحالت حقيقته كما ذكرنا من أصله فيما مَضى وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحُكم لأن الكلام للحكم وضع على ما سبق ولهذا قلنا فيمن قال: هذا حُر أو هذا وهذا، أن الثالث يعتق ويخيّر بن الأولين لأن صدر الكلام تناول أحدهما عملاً بكلمة التخيير والواو توجب الشركة فيما

بحقيقته كما في قوله لأكبر سناً منه: هذا ابني لأن العمل بالمحتمل أولى من الإلغاء ويَلْغو ذكر ما ضم إليه وصار كأنه قال لعَبده هذا حُر وسكت كما إذا أوصى بثلث ماله لحيٍّ وميّت كانت الوصية كلها للحَيّ بمنزلة ما لو قال: ثُلث مالي لِفلان وسكت. وهذا بخلاف عَبد الغير لأنه محل لإيجاب العتق ولكنه موقوف على إجازة المالك فلهذا لا يعتق عبده هناك. وروى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله أنه إذا جمع بين عبده وأسطوانة فقال: أحدكما حر عتق عبده لأن كلامه إيجاب للحرية ولو قال: هذا حُر وهذا لم يُعتق عبده لأن هذا اللفظ ليس بإيجاب للحرية بمنزلة قوله لعبده هذا حر أولاً.

قوله: (ولهذا الأصل) وهو أن أو لإيجاب أحد الشيئين قلنا: إذا قال لعبيده الثلاثة: هذا حُر أو هذا وهذا أنه يخير في الأولين ويُعتق الثالث في الحال وكذا الحُكم في الطلاق إذا قال هذه طالق أو هذه وهذه. وعند الفرَّاء يخير بين الأول وبين الثاني والثالث إن شاء أوقع العتق على الأول وإن شاء على الثاني والثالث ولا يُعتق أحد في الحال لأن الجمع بحرف الواور في مختلفي اللفظ كالجمع بكناية الجمع في متفقي اللفظ فصار كأنه قال هذا حُر أو هذان. الا ترى أنه لو قال والله لا أكلم هذا أو هذا وهذا كان بمنزلة قوله: لا أكلم هذا أو هَذَيْن حتى أنه إن كلَّم الأول حَنث وإن كلم الآخرَيْن حَنث وإن كلم الثاني وحدَه أو الثالث وحده لم يحنَث كذا في الجامع. وعلى قياس ما ذكرتم يقتضي أنه لا يحنث إلا بأن يجمع في التكلم بين أحد الأولين وبين الثالث بمنزلة قوله: لا أكلم أحد هذين وهذا. ولكنا نقول: سَوْق الكلام لإيجاب العتق في أحدهما والعطف لإثبات الشركة فيما سِيق له الكلام فصار قوله: وهذا معطوفاً على المقصود وهو المعتق منهما فلم يصلح بعينه ولا على الثاني إذ ليس لكل واحد منهما عيناً حظ من الإيجاب فلم يصلح العطفُ عليه وإنما الحظ لأحدهما غير عين فصار عطفاً عليه كأنه قال: أحدكما حُر هذا.

فأما مسألة اليمين فالقياس فيها ما ذكرنا هو قول زفر رحمه الله ولكنا اخترنا الجواب الذي ذكرنا لأن الثابت بكلمة أو هنا نكرة في مَوْضع النفي فأوجبت العموم على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام: لا أكلم هذا ولا هذا. فلما قال: وهذا فقد عطف بواو

سيق له الكلام فيصير عطفاً على المعتق من الأولين كقوله: أحدُكُما حُرٌّ وهذا ثم يستعار هذه الكلمة للعموم بدَلالة تقترن فيصير شبيهاً بواو العطف لا عينه، فمن ذلك إذا استُعملت في النفي صارت بمعنى العموم قال اللّه تعالى:﴿ وَلاَ

الجمع وقضيتها الجمع فصار جامعاً له إلى الثاني بنفي واحد فشارك الثاني وصار كأنه قال. لا أكلم هذا ولا هذين. والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث، والتفريق يوجب الافتراق، تقول والله لا أكلم فلاناً وفلاناً فلا تحنَث حتى تكلمهما، وتقول والله لا أكلم فلاناً ولا فلاناً فأيهما كلمته وجب الحنَث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا كذا في شرح الجامع للمصنف.

وذكر شمس الأئمة انه لا وجه لتصليح ما قاله الفرّاء لأن خبر المثنى غير خبر الواحد لفظاً يقال للواحد حُر وللاثنين حُرّان. والمذكور في كلامه من الخبر قوله حر وهو لا تصلح خبراً للاثنين ولا وجه لإثبات خبر آخر لان العَطْف للاشتراك في الخبر المذكور أو لإثبات خبر مثل الأول لفظاً لإثبات خَبر آخر مخالفاً له لفظاً. بخلاف مسألة اليمين لأن الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فإنه يقول: لا أُكلم هذا لا أكلم هذين فلذلك صار كأنه قال لا أكلم هذا أو هذين. ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ.

قوله: (بدلالة تَقْترن) أي إنما يُحمل على العموم بدليل يقترن بالكلام. وقوله: **(فيصير شبيهاً بواو العطف)** تفسير لذلك العموم أي يصير حرف شبيهاً بواو العطف من حيث أن كل واحد من المذكورين مُراد من الكلام. لا عينه أي عين الواو مِنْ حيث أن كل واحد على الانفراد ومقصوا والإجتماع ليس بحَتْم فيه بخلاف الواو فبقي فيه شبه الحقيقة من هذا الوجه وهو معنى قول الزجاج: إن أو في النهي آكد من الواو لأنك لو قلت: لا تطع زيداً وعَمْراً جاز للمنهي أن يطيع أحدهما ولو قلت: لا تطع زيداً أو عمراً لم يجز له أن يطيع أحدهما كما لا يجوز له أن يطيعهما. فمن ذلك أي من المذكور يعني من الدلالات المقترنة بها التي تدل على عمومها استعمالها في موضع النفي. قال اللّه تعالى: ﴿ وَلاَ تُطِعِ مِنهُم آثماً أَو كَفُوراً﴾ [الإنسان:٢٤]، اي ولا كفوراً فحرم على النبي عليه السلام طاعتهما جميعاً ولكن بصفة الانفراد. فإن قيل كانوا كلهم كفرة فما معنى القسمة في قوله آثماً أو كفوراً. قلنا معناه ولا تطع منهم راكباً لما هو إثم داعياً لك إليه أو فاعلاً لما هو كفر داعياً لك إليه. لأنهم إما أن يدعوه إلى مساعدتهم إلى فعل هو إثم أو كفر أو غير إثم ولا كُفر، فنهى أن يساعدهم على الاثنين دون الثالث. وقيل الآثم عُتبة والكَفور الوليد لأن

تُطِع منهُم آثماً أو كَفُوراً﴾ [الإنسان:٢٤]، أي لا هذا ولا هذا وقال أصحابنا في الجامع في رَجل قال: واللّه لا أكلم فلاناً أو فلاناً أن معناه فلاناً ولا فلاناً حتى إذا كلم أحدهما يَحنث ولو كلمهما لم يحنَث إلا مرةً واحدة ولا خيار له في ذلك حتى إنه لو استعمل هذا في الإيلاء بانتَا جميعاً. ووجه ذلك أن كلمة: «أو» لما تناولت أحد المذكورين كان ذلك نكِرة وقد قامَت فيها دلالة العموم وهو النفي

عتبة كان ركاباً للمآثم مُتعاطياً لأنواع الفسوق وكان الوَليد غالباً في الكفر شديد الشكيمة في العُتو كذا في «الكشاف» وإنما يعم في النفي لأن أو لما تناول أحد المذكورين غير عَين كان من ضرورة صدْق الكلام إذ نفاه انتفى الجميع إن كان خبراً كما مر تحقيقُه. وإن كان نهياً وليس في وُسع العبد الانتهاء عن أحدهما غير عَين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وُجوب الانتهاء عنهما. ولهذا عمَّت في الإباحة أيضاً لأنه لما أطلق المجالسة مثلاً في قوله: جالسْ الفقهاء أو المحدثين مع أحد الفريقين ومجالسة أحدهما غير عين لا يُتصوَّر ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الإطلاق.

قوله: (حتى إذا كلَّم أحدهما يحنث) بخلاف الواو فإنه في قوله وفلاناً لا يحنَث ما لم يكلمهما ولو كلَّمهما لم يحنث إلا مرة واحدة كما في الواو. وكأنه جواب سؤال وهو أن يقال: لما دخل كلام كل واحد منهما في اليمين على سَبيل الانفراد ينبغي أن يكون يمينين فيحنَث بالكلام معهما مرَّتين فقال لا يكون كذلك لأن تعددُ الحنث بتعدد هَتك حُرمة اسم اللّه تعالى ولم يوجد إلا هَتْك واحد. **وقوله: (ولا خيار له في ذلك)** بيان العموم يعني لو لم يكن للعموم بقي له الخيار كما في قوله لأكلمنَّ اليوم فلاناً أو فلاناً فإن له أن يختار تكلُّم أحدهما للبرّ ولا يجد عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا أكلم اليوم فلاناً أو فلاناً ليس له أن يختار الامتناع عن تكلّم أحدهما مقتصراً عليه بل يجب عليه الامتناع عن تكلمهما جميعاً.

قوله: (لو استعمل هذا) أي الحرف أو في الإيلاء بان قال لا أقرب هذه أو هذه أربعة اشهر يصير مولياً منهما حتى لو لم يَقْرَبهما في المدة بانتا جميعاً.

(فإن قيل): لما كانت كلمة أو لأحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا أقرب إحداكما كما في قوله: هذه طالق أو هذه. ولو قال: واللّه لا أقرب إحداكما كان مُولياً من إحديهما لا منهما جميعاً. وإن كان في موضع النفي حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانت إحداهما والخيار إليه في التعيين والمسالة في أيمان الجامع فينبغي أن لا يتعمَّم هاهنا أيضاً.

على ما سبق فلذلك صارَ عاماً إلا أنها أوجبت العموم على الأفراد لما أن الأفراد أصلها حتى إن من قال: لا نُطِع فلاناً أو فلاناً فأطاع أحدهما كان عاصياً ولو قال: وفلاناً لم يكن عاصياً حتى يُطيعهما وإذا حَلف رجل لا يكلم فلاناً وفلاناً لم يحنث حتى يكلمهما ولو قال أو فلاناً حنث إذا كلم أحدهما لأن الواو للعطف على سبيل الشَّرِكة والجَمع دون الإفراد. ومن ذلك إذا استعملت

(قلنا): كا ن القياس في تلك المسالة ان يكون مُولياً منهما أيضاً لأن إحدى كلمة كلمة تنبئ عن غير المعينة فكانت في معنى النكرة وقد وقعت في موضع النفي فيوجب التعميم كما لو قال: والله لا أقرب واحدة منكما إلا أنها كلمة خاصة صيغة ومَعنى لأنها لا تعمّ بسائر دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي الا ترى انه لا تَدخل عليها كلمة الإحاطة والعموم فلا يقال: كل إحديكما وإنها لا توصل بكلمة التبعيض فلا يقال: إحدى منكما فكانت في حكم المعارف لا يتحقق فيها التعميم بالنفي أيضاً. بخلاف كلمة «أو» فإنها توجب العموم في موضع الإباحة فكذلك توجبه في موضع النفي. وبخلاف الواحدة فإنها تعم بكلمة الإحاطة فكذلك بالنفي كذا في شرح «الجامع» للمنصنف رحمه الله.

(على ما سبق أي) أي باب ألفاظ العموم أن النفي من دلائل العموم في النكرة. لما أن الافراد أصلها لأنها في الأصل لتناول أحد المذكورين والعموم إنما يثبت فيه بعارض يقترن به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الأفراد أيضاً كما في كلمة كل وكلمة مَنْ وهو أقرب إلى الحقيقة فيجب القول به رعاية للحقيقة بقدْر الإمكان.

قوله: (ومن ذلك إذا استعملت في مَوضع الإباحة) أي من القرائن التي تدل على عومها استعمالها في موضع الإباحة لأن الإباحة دليل العموم لما ذكرنا أن الإباحة هي الإطلاق ورَفع المانع وذلك في شيء غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل به فإذا قيل: جالس الفقهاء أو المحدثين يفهم منه جالس أحد الفريقين أو كليهما إن شئت. الا ترئ إلى قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ مِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيهِم شُحُومهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَت ظُهُورُهُمَا أَوِ الحَوَايَا أَو مَا اختَلَطَ بِعَظمٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦]، إن الاستثناء لَما كان من التحريم حتى أوجب الإباحة تثبت الإباحة فيجميع هذه الأشياء كما ثبتت في كل واحد منها. وإلى قوله عز اسمه: ﴿وَلاَ يُبدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَو آبَائِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] الآية، ان الاستثناء لما كان موجباً للإباحة جاز لهن إبداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز ذلك لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبها في الإباحة العُموم بمنزلة واو العطف.

في موضع الإباحة تصير عامة لأن الإباحة دليل العموم فعمت بها النكرة كما يقال: جالس الفقهاء أو المحدثين أي أحدهما أو كليهما إن شئتَ وفَرق ما بين التخيير والإباحة أن الجمع بين الأمرين في التخيير يجعل المأمور مخالفاً وفي الإباحة موافقاً وإنما تعرف الإباحة من التخيير بحال تدل عليه وعلى هذا قال أصحابنا في «الجامع» فيمن حَلَف لا يكلم أحد إلاّ فلاناً أو فلاناً أن له أن يكلمهما جميعاً وكذلك قال لا أقربكن إلا فلانة أو فلانة فليس بمولى منهما.

قال الإمام عبد القاهر: إن أو في قولك جالس الحَسن أو ابن سيرين للإباحة ومعناه أبحتُ لك هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجه ومفارق له من وجه آخر. أما موافقته للواو فمن حيث أن مجالستهما جميعاً مما لا يكون فيه عصيان كما انك إذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك. وأما مفارقته للواو فهو انه لو جالس واحداً منهما ولم يجالس الآخر كان جائزاً ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز إلا أن يُجالس كل واحد منهما فأو يفيد إباحة الجميع يوجبه.

قوله: (وفَرْقُ ما بين الإباحة والتخيير) أي الفرق بين وقوع هذه الكلمة في موضع الإباحة وبين وقوعها في موضع التخيير ان الجمع بين الأمرين في الإباحة يجوز كما ذكرنا وفي التخيير لا يجوز ففي قولك اضربْ زيداً أوعَمراً لو ضربهما جميعاً لم يجز ولو جَمع بين خصال الكفارة كان ممتثلاً بأحدهما لا بالجميع لأنها لا توجب العُموم في موضع التخيير.

قوله: (وإنما تعرف الإباحة من التخيير بحال تدلُّ عليه) أي على أحد الأمرين. وفي بعض النسخ عليها أي على الإباحة **(وعلى هذا)** أي على ان الإباحة عُرفت بدلالة الحال **(قال أصحابنا)** إنها توجب العموم في هذه الأمثلة المذكورة لأن صدر الكلام في قوله: لا أكلم أحداً وقوله لا أقربكنَّ للحَظْر والاستثناء من الحظر إباحة فكانَت كلمة أو في قوله إلا فلاناً أو فلاناً وإلا فلانة أو فلانة واقعة في موضع الإباحة فأوجبت العموم كما في قوله: لا آكل طعاماً إلاّ خبزاً أو لحماً كان له ان يأكلهما فكذلك هاهنا. قال الشيخ في شرح الجامع الاستثناء نفي في اللغة ولكنه إن كان من الإثبات كان نفياً وإن كان من النفي كان إثباتاً لأن نفي النفي إثبات والنفي من دلالات العموم فيعم بهذه الدلالة أيضاً. وكذلك في قوله قد برئ فلان من كل حق لي قبله يُوجب حظ الدَّعوى في جميع الحقوق فكان قوله إلاّ دَراهم أو دنانير استثناء من الحظر معنى فيصلح دلالة على العُموم.

قوله: (وقال محمد) إلى آخره ذكر محمد رحمه الله في شروط الأصل إذا أراد

وقالوا فيمن قال برئ فلان من كل حق لي قبله إلا دراهم أو دنانير أن له أن يدَّعي المالين جميعاً لأن هذا موضع الإباحة فصار عاماً. ألا ترى أنه استثنى من الحظر فكان إباحة؟ وقال محمد رحمه الله بكل قليل أو كثير على معنى الإباحة أي بكل شيء منه قليلاً كان أو كثيراً، وكذلك داخل فيها أي خارج أو داخلاً أو خارجاً ويجوز الواو فيهما وكذلك أحكام هذه الكلمة في الأفعال إن دخلت في

الرجل أن يشتري داراً كتب هذا ما اشترى فلان بن فلان وساق الكلام إلى أن قال اشتراها بحُدودها ومَرافقها وطَريقها وكل قليل وكثير هو فيها أو منها وكل حق هو فيها داخلٍ فيها وخارج منها بكذا كذا درهماً. قال شمس الأئمة: ثم في هذا الكتاب يعني كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير، وفي كتاب الوقف والشفعة قال: بكل قليل أو كثير والذي ذكر هاهنا أحسن لأن أو للشك وإنما يدخل عند ذكر حرف أو أحد المذكورين لا كلاهما. فاشار الشيخ إلى أنهما سواء لأنها توجب العموم هاهنا لأنها للإباحة في هذا الموضع إذ الأصل حُرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لإطلاق التصرف في الحقوق وإباحته فلذلك أوجبت العموم. وهو معنى قوله: على معنى الإباحة أي ذكر هذا اللفظ على معنى إباحة التصرف ومعناه بكل شيء منه أي من المبيع قليلاً أو كثيراً فيوجب العموم ضرورة. ألا ترى أن هذا الكلام يذكر على سبيل المبالغة في إسقاط حق البائع عن المبيع وعما هو متصل به حق دَخل فيه الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الأمتعة إن كان قال: أو فيها. ولذلك قال أبو يوسف: لا يُكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل أو كثير، لأنه إذا كُتب هذا دخل فيه الأمتعة الموضوعة فيها لأن ذلك كله مما يَحْتَمل البيع. وقال محمّد أرى أن يقيّد ذلك الكتاب فيقول: هو فيها أو منها من حقوقها. وإذا كان كذلك كان حرف أو مساوياً للواو في هذا الموضع. ولا يقال لو ثبت الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الإباحة لأمكن للبائع الرجوع فيها. لأنا نقول لا يمكن الرجوع لأنها تثبت في ضمن عَقْد لازم وهو البيع فأُعطي لها حكم المتضمن في اللُّزوم.

قوله: (وكذلك داخل فيها أو خارج) يعني أو للعموم في هذا الكلام كهُو في الكلام الأول فكان مساوياً للواو. قال الطحاوي: المختار عندنا أن يكتب: بكل حق هو لها داخلٍ فيها وكل حق هو لها خارج منها لأنه إذا قال: وخارج منها فإنما يتناول هذا شيئاً واحداً منعوتاً بالنَّعتين جميعاً. وهذا لا يُتصوَّر والمشروط في العقد بنعتين لا يَدْخل في العَقْد بأحد النعتين خاصة فالأحسن أن يقول: بكل حقٌ هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها. بخلاف قوله وكل قليل وكثير لأن القليل جُزء من الكثير فلا حاجة إلى أن يقُول وكل قليل وكل كثير وهاهنا الحقوق الدّاخلة غير الحُقوق الخارجة فلهذا يذكرهما

الخبر أفضت إلى الشك وإن دخلت في الابتداء أوجبت التخيير. مثل قول الرجل: والله لأدخلنَّ هذه الدار أو لأدخلن هذه الدار أولاً أدخل هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار أن له الخيا. ولها وَجه آخَر هنا وهو أن يجعل بمعنى حتى أو إلا أن. وموضع ذلك أن يُفسد العطف لاختلاف الكَلام ويحتمل ضَرْب الغاية

جيمعاً على نحو ما بينا. ويمكن أن يُجاب عما ذكر الطحاوي بأنه لما لم يُتصوَّر اجتماع الوصفين بشيء واحد اقْتَضى الكلام إضمار منعوت آخر بدَلالة العَطف كما في قولك: جاء زيد وعمرو لما لم يُتصوَّر اشتراكهم في مجيء واحد اقتضى إعادة الفعل حتى كان التقدير جاء زيد جاء عمرو فلا يحتاج إلى التكلف المذكور.

قوله: (وإن دخلت في الابتداء أوجبت التخيير) يَعني كانه له أن يختار أحد المذكورين تحقيقاً لموجب الكلام حتى كان له في قوله: والله لأدخلنَّ هذه الدار اليوم أو لأدْخلنَّ هذه الدار ان يختار دخول أيهما شاء للبر ولا يشترط دُخولهما لانه التَزم دُخول أحديهما فلو لم يبر بدخول أحديهما لصار ملتزماً دُخولهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة في الإثبات. فأما في النفي بأن قال والله لا أدخل هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار فلا يُوجب التخيير حتى لا يكون له أن يَختار عدَم دُخول إحدى الدارين للبر بل يُوجب العموم على سَبيل الأفراد حتى يُشترط للبر عدم دُخولهما جميعاً ويحنث بدخول أيتهما وجد إذ لو لم يحنَث بدُخول أحديهما لصارت اليمين واقعة عليهما جميعاً وذلك باطل كذا في شروح «الجامع» فتبيَّن بما ذكرنا أن قوله: وإن دخلت في الابتداء أوجبت التخيير مختص بحالة الإثبات وأن قوله: أن له الخيار حكم المسألة الأولى دون الثانية.

قوله: (ولها) أي لهذه الكلمة وَجه آخر هاهنا أي معنىً آخر في الأفعال لا يُوجد ذلك في الأسماء وهو أن يجعل بمعنى حتى أو إلاّ أن. اعلم أن أو حَرْف عطف كما مرَّ بيانه فإذا وُجد الفعل بعْدَه منصوباً من غير أن يُوجد معطوف عليه مَنصوب كقولك: لألزمنَّك أو تعطيني حَقي فذلك بإضمار أن كأنك قلت: لألزمنَّكَ أو أن تعطيني حقي وذلك أنك لو قلت: لألزمنَّك أو تعطيني بالرفع عطفاً على الأول لكنت قد أثبت الإعطاء كما أثبت اللزوم ولم تقدر أن اللزوم لأجل الإعطاء ونزول قولك منزلة قول الرجل: اضرب زيداً أو عمراً فلما كان القصد أن الزوم لأجل الإعطاء حتى كانه قيل لألزمنَّك لتعطيني وجب إضمار أن ليُعلم أن الثاني لم يدخل في حكم الأول وقُدِّر ما قبل أو تَقدير المَصْدر كأنه قيل ليكونن لزوم مني أو إعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك: لألزمنك إلى أن تعطيني وحتى تعطيني ويكون حرف الجر أعني إلى أو حتى داخلاً على الاسم في المعنى لا على الفعل. وإن جعلت «أو» بمعنى إلا وَجب إضمار أن أيضاً لأن الاستثناء حينئذٍ من عام الظرف الزماني

وذلك مثل قول الله عز وجل: ﴿لَيسَ لَكَ مِنَ الأَمرِ شَيءٌ أَو يَتُوبَ عَلَيهِم﴾ [آل عمران: ١٢٨]، أي حتى يتوب عليهم أو إلاّ أن في بعض الأقاويل لأن العطف لم يحسن الفعل على الاسم وللمستقبل على الماضي فسَقطت حقيقته واستُعير لما يحتمله وهو الغاية لأن كلمة أو لما تناولت أحد المذكُورَين كان احتمال كلٌ واحد منهما متناهياً بوُجود صاحبه فشابَه الغاية مِنْ هذا الوَجه فاستُعير

فيلزم أن يكون المثنى ظرفاً زمانياً أيضاً. ولا يمكن ذلك إلا إذا كان ما بعد إلاّ مصدراً مضافاً إليه الزمان على نحو إلاّ وقت إعطائك. فوجب إضمار أن ليكون المضارع في تقدير المصدر وكان المعنى لزومي إياك واقع في كل الأوقات إلاّ وَقْت إعطائك وموضع ذلك أي مَوْضع أن يجعل أو بمعنى حتى أو إلاّ أن. أن يفسد العطف لاختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسماً والآخر فعلاً أو يكون أحدهما ماضياً والآخر مُستقبلاً. ويَحتمل ضرب الغاية بأن كان مُحتملاً للامتداد. وذلك أي المُوضع الذي جُعل أو فيه بمعنى حتى أو إلاّ أن مثل قوله تعالى: ﴿لَيسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَو يَتُوبَ عَلَيهِم﴾، فإن أو هذا بمعنى حتى أو إلاّ أن في بعض الأقاويل. ومعناه على هذا القول ليسَ لكَ من الأمر في عَذابهم أو استصلاحهم شيء حتى يَقع توبتهم أو تعذيبهم وما عليك إلاّ أن تبلّغ الرسالة وتُجاهد حتى تُظهر الدِّين. وذلك لأن العَطْف لما لم يُحسن لأن قوله أو يتوب إما أن كان معطوفاً على شيء أو ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم أو المستقبل على الماضي سَقطت حقيقته أي حقيقة أو وَوجب العمل بمجازه فاستُعير لما يحتمله وهو الغاية لأن معنى أو يناسب معنى الغاية لأنه لما تناول أحد المذكورين كان تعيين كل واحد منهم باعتبار الخِيار قاطعاً لاحتمال الآخَر وهذا يُناسب مَعنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا فلذلك جُعل بمعنى حتى أو إلا.

وذَكر في «الكشاف» أن قوله تعالى: ﴿أَو يَتُوبَ عَلَيهِم﴾، عطف على ما قبله وليس لكَ من الأمر شيء اعتراض والمَعنى أن الله تعالى مالك أمرِهم فإما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم إن أسلموا أو يعذبهم إن أصرُّوا على الكفر وليسَ لك من أمرِهم شَيء إنما أنت عبد مَبْعوث لإنذارهم ومُجاهدتهم. وقيل أو يتوب مَنصوب بإضمار أن وأن يتوب في حكم اسم معطوف بأو على الأمر أو على شيء أي ليس لك مِنْ أمرهم شيد أو من التوبة عليهم أو مِنْ تعذيبهم، أو ليس لك من أمرهم شيء أو التوبة عليهم أو تعذيبهم وقيل أو بمعنى إلاّ أن كقولك لألزمنك أو تعطيني حقي على معنى ليس لك من أمرهم شيء إلاّ أن يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم أو يعذبهم فتتشفى منهم.

للغاية والكَلام يحتمله لأنه للتحريم وهو يَحتمل الامتداد وكذلك يقال: واللّه لا أفارقك أو تقضيني حَقي مَعناه حتى تقضيني حقي أَوْ لا أن تقضيني حقي وهذا كثير في كلام العرب لا يُحْصَى وعلى هذا قال أصحابنا فيمن قال: واللّه لا أَدخل هذه الدار أَو أدخل هذه الدار الأخرى أن معناه حتى أدخل هذه فإنْ دَخل الأولى

قوله: (**والكلام يحتمله**) أي تَقبل معنى الغاية لأنه للتحريم فإنه رُوي في سبب نزول الآية أن النبي ﷺ استأذَن أن يَدْعو عليهم فنُهي عن ذلك. وروي أنه لما شُجع وجهه عليه السلام يوم أُحد سأله أصحابه أن يلعنهم ويَدْعو بهلاكهم فقال عليه السلام: ما بعثني اللّه لعَّاناً ولا طَعّاناً ولكن بعثني داعياً ورحمة اللهم اهْدِ قَومي فإنهم لا يعلمون فنزلت. الآية. ونهي عن سؤال الهداية لهم فلما كان الكلام للتحريم كان محتملاً للغاية. (**وهذا كَثير في كَلام العَرب**) يعني أو بمعنى حتى وإلا أن كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس:

بكى صاحبي لما رأى الدَرْب دُونَه ... وأيقـن أنـا لاحقـان بقَيْصَرَا

فقلت له لا تَبكِ عينك إنما ... نحاول مُلكاً أو نموتَ فنُعذَرا

ومثل قول الآخر:

لا أستطيع نُزوعاً عَن مودَّتها ... أو يصنع البين بي غير الذي صَنعا

قوله: (**وعلى هذا**) أي على أن أو يحتمل معنى الغاية قال أصحابنا إذا قال: واللّه لا أَدْخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الأخرى، أن أو في هذه المسألة بمعنى حَتى فيحنث بدُخول الأولى أوَّلاً وإن دخل الأُخرَى أولاً بر في يمينه لأن لما لم يكن بين النفي والإثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لأنه تحريم فتركت الحقيقة وحُملت على الغاية مجازاً فإذا دخل الأُولى قبل الأُخرى فقد باشر المَحْظور بيمينه فحنَث وإذا دخل الثانية أولاً فقد أصر على البر إلي وجود الغاية فصار باراً كما لو قال: واللّه لا أدخلها اليوم فلم يَدْخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامَّة شروح «الجامع» إلاّ إن تعذُّر العَطْف باعتبار النفي والإثبات غير مُسلَّم عند النحاة فإن النفي يعطف على الإثبات وعلى العكس، يقال جاءني زيد وما جاءني عَمْرو وما رأيت عَمْراً لكن رأيت بشراً قال اللّه تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، فالأوْلى أن يقال تعذُّر العطف باعتبار عَدم تقدُّم فعل منصوب يُعطف الثاني عليه حتى لو قال أو أدخل بالرفع ينبغي أن يَصحّ العَطْف ويبت التخيير أو يقال تعذُّره باعتبار أن الفعل المضارع مع أن في حكم الاسم وانتصابه هاهنا لا يصح إلاّ بإضمار إن فيلزَم منه عَطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جُعل بمعنى الغاية.

أولاً حَنث وإن دخَل الأخيرة أولاً انتهت اليمين وتمّ البر لما قُلنا أن العَطْف متعذِّر لاختلاف الفعلين مِنْ نَفْي وإثبات والغاية صالحة لأن أول الكلام حَظْر وتحريم فلذلك وَجب العمل بمَجازه والله أعلم.

وقوله والغاية صَالحة احتراز عن قوله: والله لا أدخل هذه الدار أبداً أو لأدخلن هذه الدار الأخرى اليوم فإن أو في هذه المسألة ليسَ بمعنى الغاية لأنه وإن جمع بين النفي والإثبات والازدواج بينهما لكن النفي مؤبَّد والإثبات مؤقَّت والمؤقت لا يصلح غاية للمؤبد لأن المؤبد لا ينتهي إلاّ بالموت. وإذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزماً الكَفارة بإحدى اليمينين كأنه قال: إن حَنَثت في هذه اليمين أو في هذه اليمين فعليّ كفارة. وشَرط الحنث في اليمين الأُولى: الدخول في الدار الأولى وفي الثانية: ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم. فإذا دخل الأولى حَنث في اليمين الأولى وبطُلت اليمين الثانية لأنه خَيَّر نفسَه في التزام الحنث بإحدى اليمينين فإذا لزمه الحنث بإحديهما بطُلت الأخرى. كما لو قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت هذه الدار أو لم أدخل هذه الدار اليوم فحنَث في أحدهما لَزمه جَزاؤه وبطُل الآخَر. ولو لم يدخل الأولى ودخل الدار الثانية اليوم بَرّ في اليمين الثانية وبطلت الأولى لأنه اختار يَمين الإثبات وإن لم يدخلهما حتى مَضى اليوم حَنث في الثانية لأن شَرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فيحنث فيها وتبطل الأولى لما قلنا كذا في «شرح الجامع» لشمس الإسلام الأوزجندي رحمه الله.

باب حتى

هذه كلمة أصلها للغاية في كلام العرب هو حَقيقة هذا الحَرف لا يَسقط ذلك عنه إلا مجازاً ليكون الحرف موضوعاً لمعنى يخصُّه وقد وجدناها تستعمل

باب كلمة حتى

كلمة حتى من حروف الجارَّة كما هي من الحروف العاطفة. فأفردها الشيخ بباب على حدة وأورد الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب. (**هذه كلمة أصلها للغاية**) أي هي في أصل الوضع للغاية في كلامهم (**هو حَقيقة هذا الحَرْف**) أي معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف لا يسقط معنى الغاية عنه أي عن هذا الحرف (**إلاّ مجازاً**) أي إلاّ إذا استعملت مجازاً كما إذا استعملت للعَطف المَحْض في الأفعال فإن معنى الغاية غير مراد حينئذ كسائر الحقائق إذا استعملت في غير موضوعاتها. ليكون الحَرْف موضوعاً لمعنى يخصّه. اللام متعلقة بقوله هو حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن في يخصه إما أن يكون راجعاً إلى الحرف والبارز إلى معنى، أو على العكس أي إنما قلنا معنى الغاية حقيقة هذا الحَرْف ليكون الحرف موضوعاً لمعنى يخص ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفي الاشتراك أو يخص ذلك المعنى بذلك الحرف فينتفي الترادف.

فإن قيل: كيف ينتفي الترادف وقد وضع للغاية حرف إلى أيضاً؟ قلنا: قد ثبت الفرق المانع من الترادف بينهما، وذلك أن الغاية في حَتى يجب أن تكون مَوْضوعة بأن تكُون شيئاً ينتهي به المذكور أو عنده كالرأس للسمكة والصباح للبارحة ولا يشترط ذلك في إلى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نِمْتُها إلى نصف الليل قال اللّه تعالى: ﴿وَأَيدِيَكُم إِلَى المَرَافِقِ﴾ [المائدة:٦]، واليَد من رُؤوس الأصابع إلى المنكب ومن ذلك لا يدخل «حتى» على مُضمر فلا يقال: حَتاه بخلاف إلى فإنه يدخل على المضمر والمظهر جميعاً لأن الغاية في حتى لما وجب أن يكون آخر جزء من الشيء أو ما يلاقي آخر جزء منه والمضمر لا يمكن أن يكون جزءاً من الشيء بل هو نفسُه امتنع دخوله على المضمر. ما لم يُشترط ذلك في إلى لم يمتنع دخوله على المضمر. وذكر في كتاب

للغايةلا يَسقط عنها ذلك فعلمنا أنها وُضعَت لهُ فأصلها كمال معنى الغاية فيها وخُلوصها لذلك بمعنى إلى كقول الله عز وجل: ﴿مَطْلَعِ الفَجْرُ﴾ [القدر:٥]، وتقول أكلت السمك حتى رأسها أي إلى رأسها فإنه بقي أي بقي الرأس وهذا

«بيان حَقائق الحُروف» أن إلى لانتهاء له ابتداء فيما يدل عليه على نقيض من تقول خرجت من البصرة إلى الكوفة فمن لابتداء الغاية وإلى لانتهاء بها ولا يجوز أن يستعمل حتى في مقابلة منْ لا يقال: خرجت من البصرة حتى الكوفة. وذلك لأن إلى أصل في الغاية لا تخرج من معناها إلى معنى آخر وحَتى ضعيف في معنى الغاية فإنها تخرج إلى غيرها من المعاني.

قوله: (**وقد وَجدناها تستعمل للغاية**) جواب عما يقال: قد سَلَّمنا أن الأصل في الكلمة أن تَكُون مَوْضوعة لمعنىً خاصّ ولكن لا نُسلِّم أن ذلك المعنى هو الغاية هاهنا بل يُحتمل أن يكون غيره لكونها مستعملة في غيره. فقال: قد وجدناها مستعملة في الغاية بحيث لا تسقط معنى الغاية عَنها وإن استعملت في معان أُخر كما سنُبين فعرفنا أن معنى الغاية هو المعنى الأصلي لهذا الحرف وأنه موضوع لهذا المعنى.

قوله: (**فإنه بقي**) إلم أن مذهب أكثر النحاة أن ما بعد حتى ليسَ بداخل فيما قبلها كما في إلى، ففي قولهم أكلت السمكة حتى إرأسها ونمت البارحة حتى الصباح لم يؤكل الرأس وما نيم الصباح وذلك لأن الأصل في الغاية أن لا تكون داخلة في المغيا لما عُرِف. ويؤيده قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الفَجْرُ﴾ [القدر:٥]، فإنه إن وقف على سلام لم يدخل مطلع الفجر تحت حكم الليلة. وكذا إن لم يوقف لأن سلام الملائكة ينتهي عند طُلوع الفجر على ما روى في حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر في كَبكبة من الملائكة ومعه لواء أخضر يركزه فَوْق الكعبة ثم يتفرق الملائكة في الناس حتى يُسلموا على كل قائم وقَاعِد وذاكر وراكع وسَاجد إلى أن يطلع الفجر. وقد صرح في شرح «المُلْحَة» فقيل ما أكل الرأس وما نيم الصباح في مسألتي السمكة والبارحة.

وذهب الإمام عبد القاهر إلى أن ما بعد حتى داخل فيما قبلها نص عليه في «المقتصد». فقال ويكون ما بعد حتى داخلاً فيما قبله الا ترى أنك إذا قلتُ أكلت السمكة حتى رأسها كان المعنى أن الأكل قد اشتمل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيداً لمعنى أن زيداً قد ضربته. قال وإذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجارَّة في تضمن معنى الغاية تقول: ضربتُ القوم حتى زيداً ومررت بالقوم حتى زيد وجاءَني القوم

على مثال سائر الحقائق ثم قد يستعمل للعطف لما بين العطف والغاية من المناسبة مع قيام معنى الغاية تقول جاءني القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى

حتى زيد. وقد صرَّح بأن في مسائل السمكة الثلاث ومَسائل البارحة الثلاث قد أُكل الرأس ونيم الصباح. وتابعه في ذلك جارُ الله فقال في المفصل ومن حقها أن يدخل ما بعدها فيما قبلها في مسالتي السمكة والبارحة قد أكل الرأس ونيم الصباح وذلك لأن الغرَض أن ينقضي الشيء الذي تعلّق به الفعل شيئاً فشيئاً حتى يأتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الأكل عند الرأس لا يكون فعل الأكل آتياً على السمكة كلها ولذلك امتنع أكلت السمكة حتى نصفها لأن الغرض لما كان ما ذكرنا وهو قد فات في الغاية الجعلية خلا الكلام من الفائدة فلم يصح.

ورأيت في نسخة من شروح النحو أن كلمة حتى إذا كانت للغاية لا تدخل الغاية تحت ما ضربت له الغاية وهكذا قال ابن جني[1] وإليه كان يميل الشيخ أبو منصور السفار والشيخ الإمام علي البزدوي ولكن لا يستقيم هذا على الإطلاق بل نقول إن كان المذكور بعد حتى بعضاً للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية وإن لم يكن لا يَدْخل على هذا نصّ المبرّد[2] في كتاب «المقتضب» وابن الوراق في الفصول[3] والفرّاء في المعاني وهكذا ذكر السيرافي[4] أيضاً.

مثال الأول زارني أشراف البلدة حتى الأمير وسبَّني الناس حتى العَبيد. ومثال الثاني قرأتُ القرآن حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلاً لأنه ليس بعض الليل، وكان حتى هاهنا بمعنى إلى. فتبين بما ذكرنا أن ما ذكر الشيخ في الكتاب هو اختيار مذهب الأكثر وعرفت به أيضاً أن ما وقع عند البعض أن ما ذكره الشيخ سهو لأنه خلاف ما في الكتب المشهورة أو تصحيف فإنه من النفي لا من البقاء ومعناه أكل وهم بيّن وتكلف ظاهر.

قوله: (ثم قد يستعمل) أي حرف حتى للعطف أي فيه أو يضمن يُستعمل معنى يُستعار لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حي أن المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويَتوقف عليه والغاية تتّصل بالمغيا وتترتب عليه ولكن مع قيام معنى الغاية.

---

(١) هو عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح توفي سنة ٣٩٢هـ، انظر وفيات الأعيان ٣/٢٤٦ - ٢٤٨.

(٢) هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان الأزدي ولد سنة ٢١٠هـ. توفي سنة ٢٨٥هـ، انظر وفيات الأعيان ٤/٣١٣ - ٣٢٢.

(٣) ابن الوراق هو محمد بن عبد الله بن العباس البغدادي، أبو الحسن، هدية العارفين ٢/٥٢.

(٤) هو أبو سعيد السرافي، الحسن بن عبد الله بن المرزبان، ولد سنة ٢٨٠هـ. توفي سنة ٣٦٨هـ. انظر معجم الأدباء ٨/١٤٥ - ٢٣٢.

زيداً فزيد إمّا أفضلهم وإما أرذلهم ليصلح غاية ألا ترى إلى قولهم استنت الفصال حتى القرعى فجعل عطفاً هو غاية فكانت حقيقة قاصرة. وعلى هذا أكلت السمكة حتى رأسَها بالنصب أي أكلته أيضاً وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف إذا استعملت لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك فإن

قال الإمام عبد القاهر: وإذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الجارة في تضمن معنى الغاية تقول: ضربتُ القوم حتى زيداً ومررت بالقوم حتى زيد وجاءني القوم حتى زيد بذلك على تضمنه معنى العطف أنك لو حرَّرت كان المعنى صحيحاً وإنما يتغير بالعطف الحكم وهو أنها تتبع الثاني الأول كالواو. ويكون لتعظيم نحو قولهم: ماتَ الناس حتى الأنبياء. أو تحقير مثل قولهم: قدم الحاج حتى المشاة. وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف في أن ما بعدها يجب أن يكون مُجانساً لما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حماراً وضربت الرحال حتى امرأة كما تقول ضربت القوم وحماراً وذلك لأنها للغاية والدالالة على أحد طرفي الشيء ولا يُتصوَّر أن يكون طرف الشيء من غيره فلو قلت رأيت القوم حتى حماراً كنت جعلت الحمارطرفاً للقوم منقطعاً لهم، ولهذا كان فيها التعظيم والتحقير. لأن الشي إذا أخذ من أدناه فأعلاه غاية له وطَرف. فالأنبياء غاية جنس الناس إذا أخذنا من المراتب واستقويناها صاعدين. وإذا أخذ من أعلى الشيء فادناه طَرْف له وذلك كالمشاة في الحاج تأخذ من الأقوياء الراكبين وتنزل فتنتهي إلى المشاة وهي منقطع الجنس كما كان الأنبياء في الوجه الأول.

وعلى هذا قالوا: لو قال: أعتقتُ غلماني حتى فلانة أو أعتقت إمائي حتى سالماً لم يعتق ما دخل عليه كلمة حتى لأن الغلمان والإماء جنسان مختلفان. ولو قال أعتقتُ سالماً حتى مباركاً أو حتى مبارك لا يعتق مبارك لأنه ليس بجزء لسالم. بخلاف ما لو قال إلى مكان حتى في هذه المسائل فإنهم يعتقون جميعاً لإمكان حمل إلى على معنى مع كما في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأكُلُواْ أَموَالَهُم إِلَى أَموَالِكُم﴾ [النساء:٢]، كذا في كتاب «بيان حقائق الحروف».

قولهم استنَّت الفصال حتى القَرعى. الاستنان هو أن يرفع يديه ويطرحهما معاً وذلك في حالة العدو. والقَرْعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بثر أبيض يخرج بالفصال. هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له أن يتكلم بين يديه لعلو قدره. فجعل عطفاً هو غاية لانتهاء الاستنان باستنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث أنها لم تخلص للغاية، **(وعلى هذا)** أي على أنها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية **(وقد تدْخل)** أي هذه الكلمة على جملة لا للعطف بل تستانف بعدها كما تستأنف بعد أما وإذا تقول خرجت

كان خبر المبتدأ مذكوراً فهو خبره وإلاّ فيجب إثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأة هي غاية معنى ومن ذلك أكلت السمكة حتى رأسها إلا أن الخبر غير مذكور هنا فيجب إثباته من جنس ما سبق على احتمال أن ينسب إليه أو إلى غير أعني حتى رأسها مأكولي أو مأكول غيري. ومواضعها في الأفعال أن يجعل غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة مبتدأة وعلامة الغاية أن يحتمل الصَّدر الامتداد وأن يصلح الآخِر دلالة على الانتهاء.

النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز إدخال واو العطف عليها كما في قوله امرئ القيس:

مطوت بهم حتى تكل غزيهم وحتى الجياد ما يقدن بإرسان

فالجياد مبتدأ وما يقدن خبره والواو داخلة عليه لأن حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دُخول حرف آخر عليها كما لم يجز إذا كان حرف عطف قطعاً في قولك: ضربتُ القوم حتى زيداً. ألا تَراك لا تقول ضربت القوم وفعمراً؟ فقوله: وحتى الجياد بمنزلة قوله: وأما الجياد في كون مابعدهما مبتدأ. على مثال واو العطف إذا استعملت لعطف الجمل فإنها في هذا المحل للابتداء لا للعطف عند البعض ولهذا سموها واو الاستئناف والابتداء (**فهذه جملة هي غاية**) أي للضرب فإنه ينتهي بها على احتمال أن ينسب أي ذلك الخبر المثبت من جنس ما قبله. إليه أي إلى المتكلم قوله: (**ومواضعها**) أي مواقع كلمة حتى في الأفعال أن يجعل غاية بمعنى إلى من غير أن تكون جملة مبتدأة كقوله سرت حتى ادخلها. أو غاية هي جملة مبتدأة كقولك: خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لأن هذه الكلمة في الأصل للغاية فوجب العمل به ما أمكن.

فإن قيل لما جعلت بمعنى إلى كيف جاز دخولها على الفعل لأنها إذ ذاك حَرْف جر. قلنا: إنما جاز ذلك لكون أن مقدراً في ذلك الفعل وإن مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقديراً ويكون ما دخل عليه مجرور المحل بها. وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد بأن صلح فيه ضرب المدة. وإن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصباح في قوله: إنْ لم أضربك حتى تصبح فإن لم يوجد أحد المعنيين لا يمكن جعلها للغاية. فإذا قال عبدي حر إن لم تخبر فلاناً بما صنعت حتى يضربك لا يمكن أن يجعل حتى هاهنا للغاية لأن الإخبار مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كَي. فإذا أخبره ولم يضربه بَرَّ في يمينه. لأن شرط البر الإخبار لا غير وقد وجد. ولو، قال: عبده حر إن لم أضربك حتى تضربني أو تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب بر أيضاً لأن الضرب وإن كان فعلاً ممتداً

فإن لم يستقم فللمُجازاة بمعنى لام كي وهذا إذا صلح الصَدْر سبباً ولم يصلح الآخَر غاية وصلح جَزاء وهذا نظير قِسم العطف من الأسماء فإن تعذر هذا جُعل مستعاراً لِلعطف المحض، وبطل معنى الغاية على هذا مسائل أصحابنا في

لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلاً على الانتهاء بل هو داعٍ إلى زيادة الضَّرب فلا يمكن أن يجعل غاية فيحمل على الجزاء. قال شمس الأئمة رحمه الله: مُراده إظهار عجزه عن الضرب لا وجود فعل الضرب منه ومعناه أنا أضربك حتى تضربني إن قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فتبين للناس عَجزك وضعفك بضربي إياك فإذا كان المقصود نفي فعل الضرب لا يمكن لأن يجعل غاية **(فإن لم يستقم فللمجازاة)** أي إن لم يستقم أن يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين أو أحدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لأن الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عامة كما ينتهي بوجود الغاية **(وهذا)** الحمل على المجازاة إنما يكون إذا صلح الصدر سبباً ولو لم يصلح الآخر غاية حتى لو صلح الآخر غاية مع كون الصدر صالحاً للسببية يجعل للغاية كقوله أن أضربك حتى تصيح فعَبدي حر. وهذا نظير قسم العطف من الأسماء أي حتى التي للمجازاة في الأفعال نظير حتى العاطفة في الأسماء من حيث أن معنى الغاية باق فيها من وجه.

(فإن تعذر هذا) أي جعلها للمجازاة يجعل للعطف المحض **(وعلى هذا)** أي على المعاني الثلاثة التي ذكرناها لها في الأفعال ثبت مسائل أصحابنا في «الزيادات» وحاصله ما ذكر في «الذخيرة» أن كلمة حتى في الأصل للغاية فيحمل عليها إذا أمكن وشرط الإمكان أن يكون الفعل المغيا ممتداً وأن يكون ما دخلت عليه مؤثراً في إنهاء المحلوف عليه. فإن تعذَّر حملها على الغاية تُحمل على لام السبب إن أمكن وشَرْط الإمكان أن يكون الحلف معقوداً على فعلين أحدهما من شخص والآخر من شخص آخَر لأن فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادةَ إذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافي نفسه عادة. فإن تعذر ذلك يُحمل على العَطف. ومن حُكْم الآية أن يشترط وجودها للبر فإن أقلع قبل الغاية يحنث في يمينه. ومن حكم لام السبب أن يشترط وجود ما يصلح سبباً لا وجود المسبب. ومن حكم المعطف أن يشترط وجودهما للبر.

قوله: (قال الله تعالى: ﴿حَتَّى يُعطُواْ الجزيَةَ﴾، و﴿حَتَّى تَغتَسِلُواْ﴾. و﴿حَتَّى تَستَأنِسُواْ﴾ [النور:٢٧]، كلمة حتى في هذه الآيات بمعنى إلى لأن صدر الكلام وهو قوله عز اسمه : ﴿قَاتِلُواْ﴾ [التوبة:٢٩]، وقوله: ﴿لاَ تَقرَبُواْ الصَّلاَةَ﴾ [النساء:٤٣] وقوله: ﴿لاَ تَدخُلُواْ﴾ [النور:٢٧] يحتمل الامتداد إذ المقاتلة تمتد يوماً ويومين وأكثر

«الزيادات» ولهذه الجملة ماخلا المُستعار المحض ذكر في كتاب الله تعالى قال الله تعالى: ﴿حَتَّى يُعطُواْ الجزيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة:٢٩]، و﴿حَتَّى تَغتَسِلُواْ﴾[النساء:٤٣]، هي بمعنى إلى وكذلك ﴿حَتَّى تَستَأنِسُواْ﴾ [النور:٢٧]، ومثله كثير ﴿وَقَتِلُوهُم حَتَّى لا تَكُونَ فِتنَةٌ﴾ [البقرة:١٩٣]

وقبول الجزئية يصلح منهياً لها وكذا المنع من أداء الصلاة جنباً ممتد والاغتسال يَصْلُح منهياً لها. وكذا المنع من دخول بيت الغير ممتد والاستئناس وهو الاستئذان يصلح منهياً له.

قوله: (قال الله تعالى: ﴿وَقَتِلُوهُم حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتنَةٌ﴾، أي كيلا يكون فتنة أي محاربة. وإنما جعلت حتى هذه بمعنى لام كي لأن آخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر إذ القتال واجب مع عدم المحاربة فإنهم وإن لم يبدؤونا بالقتال وجب علينا محاربتهم. وصدر الكلام يصلح سبباً لانتفاء الغفتنة فوجب الحمل على لام كي. وهذا إذا فُسِّرت الفتنة بالمحاربة فإن فسرت بالشرك يكون حتى بمعنى إلى على ما ذكر في «الكشاف» وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة إلى أن لا يوجد منهم شرك قط ويكون الدين كله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الإسلام وحده. **قوله: (قال الله تعالى:** ﴿وَزُلْزِلُواْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾، أوّل الآية: ﴿أَم حَسِبتُم أَن تَدخُلُواْ الجَنَّةَ﴾ [البقرة:٢١٤]، أم منقطعة ومعنى الهمزة فيها للتقرير وإنكار الحسبان واستبعاده لما ذكر ما كانت عليه الأمم من الاختلاف على النبيين بعد مجيء البيِّنات. ولما فيها معنى التوقع أي إتيان ذلك متوقع منتظر، أي أحسبتم أن تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه. ﴿وَلَمَّا يَأتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ﴾ [البقرة: ٢١٤]، أي حالهم التي هي مثل في الشدة. ثم بين المثل فقال: ﴿مَّسَّتهُمُ البَأسَاءُ﴾ [البقرة: ٢١٤]، الشدة ﴿وَالضَّرَّاءُ﴾ [البقرة:٢١٤]، المرض والجوع ﴿وَزُلْزِلُواْ﴾ [البقرة:٢١٤]، وأُزعجوا إزعاجاً شديداً شبيهاً بالزَّلزلة بما أصابهم من الأهوال والأفزاع ﴿حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة:٢١٤]، قرئ بالنصب والرفع وللنصب وجهان: أحدهما أن يكون حتى بمعنى إلى أي حركوا بأنواع البلايا إلى الغاية التي قال الرسول وهو اليسع أو شعياء متى نصرُ الله أي بلَغ بهم الضَّجر ولم يَبْقَ لهم صبر حتى قالوا ذلك. ومعناه طَلَب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة ﴿أَلا إِنَّ نَصرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة:٢١٤]، على إرادة القول يعني فقيل لهم ذلك إجابة لهم إلى طلبتهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لا يكون فعلم أي زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سبباً لمقالة الرسول بل ينتهي فعلهم عند مقالته.

ولا يقال ليس لهم فِعل وقع الزلزال عليهم فكيف جُعل ذلك فعلهم.

لأنا نقول مازُلزلوا كان التزلزل موجوداً منهم لأنهم إذا حركوا كان التحرك موجوداً

و[الانفال:٣٩]، وقال ﴿وَزُلْزِلُواْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة::٢١٤]، بالنصب على وجهين أحدهما إلى أن يقول الرسول فلا يكون فعلهم سبباً لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات أنها أعلام الانتهاء من غير أثر.

والثاني وزُلزلوا لكي يقول الرسول فيكون فعلهم سبباً لمقالته وهذا لا يُوجب الانتهاء. وقُرئ حتى يقولُ بالرفع على معنى جملة مبتدأة أي حتى الرسولُ يقول ذلك فلا يكون فعلهم سبباً ويكون متناهياً به. وقال محمد في «الزيادات» في رجل قال لرجل: عبدي حُر إن لم أضرِبْك حتى تصبح أو حتى تشكي يدي أو حتى يَشفع فلان أو حتى تدخل الليل أن هذه غايات حتى إذا قلع قبل الغايات حَنث، لأن الفعل بطريق التكرار يحتمل الامتداد في حكم البر

منهم خصوصاً على اصطلاح أهل النَّحو فإنهم هم الفاعلون بسبب أن الزلزال أُسند إليهم على بناء المفعول. (**على ما هُو مَوْضوع الغايات أنها أعلام الانتهاء من غير أثر**) يعني أن الغاية علامة على انتهاء المُغَيّا من غير أن يكون لها أثر في انتهائه كالميل للطريق والمنارَة للمسجد والإحصان للرَّجم فإنها أعلام على هذه الأشياء من غير أن يضاف إليها وُجود تلْك الأشياء. أو معناه من غير أن يكون للمغيّا أثر في إيجاد الغاية وإثباتها كحدود الدار أعلام على انتهائها من غير أن يكون للدار أثر في إيجادها.

والوجه الثاني أن يكون بمعنى لام كي كقولك: أسلمتُ حتى أدخل الجنة، أي وزلزلوا لكي يقول الرسول ذلك القول. فعلي هذا يكون فعلهم أي زلزلتهم سبباً لمقالته وهو لايوجب الانتهاء بل يكون داعياً إليه. ووَجْه الرفع أن يكون الفعل بعده بمعنى الحال كقوله: شربَت الإبل حتى يجيء البعير يجر بطنه، إلا أنها حال ماضيه محكية فعلى هذا الوجه بقي فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله أو غاية وهي جملة مبتدأة.

قوله: (لأن الفعل) أي الفعل المحلوف عليه وهو الضَّرب. يحتمل الامتداد بطريق التكرار يعني لا امتداد لفعل ما حقيقة لأنه عرَض لا يَبقى فلا يُتصور امتداده لكن بعض الأفعال قد يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال من غير فَصل كالجلوس والركوب. والضَّرب من هذا القبيل فكان شرطَ البر وهو المد إلى الغاية المضروبة له مُتصوَّر أو إذا كان محتملاً للامتداد بالطريق الذي قلنا كان الكف عنه أي عن الفعل المحلوف عليه بأن يقع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لا محالة فيكون شرط الحنث متصوَّر أيضاً ولا بد من تَصوُّر شرط الحنث لانعقاد اليمين حتى لو قال: والله لأقتلن فلاناً وفلان ميِّت وهو لا يعلم بموته لايحنَث لأن شرط الحنث غير متصور هنا كشرط البر. كذا في بعض الشروح

والكَف عنه محتمله في حكم الحنث لا محالة. وهذه الأمور دلالات الإقلاع عن الضرب فوجب العمل بحقيقتها فصار شَرْط الحنث الكفّ عنه قبل الغاية ولو قال: عبدي حُر إن لم آتكَ حتى تغذيني فأتاه فعلم يغذّه لم يحنَث لأن قوله حتى تغذّيني لا يصْلح دَليلاً على الانتهاء بل هو داع إلى زيادة الإتيان. والإتيان يصلح سبباً والغذاء يصلح جزاء فحمل عليه لأن جزاء السَّبب غايتهُ فاستقام العمل به فصار شرط بره فِعل الإتيان عل وجه يصلُح سبباً للجزاء بالغذاء وقد

(وهذه الأمور) أي الأفعال المذكورة من الصيام واشتكاء اليد أي تألمهما وشفاعة فلان ودخول الليلة ودلالات الإقلاع أي الإمساك والكف عن الضرب لأن الإنسان يمتنع عن الضرب بها. فوَجب العمل بحقيقتها أي بحقيقة الغاية وحَمْل حتى عليها فإذا أقلع قبل الغاية كان حانثاً.

فإن قيل شَرْط البر مُتصوَّر الوجود في الزمان الثاني فلماذا يَحْنث في الحال. قُلنا اليمين تَقع على أوّل الوهلة لأن الحامل على اليمين غَيظ لحقه من جهته في الحال، هذا هو العادَة فيتقيّد به اليمين. وهذا الذي ذكرنا إذا لم يغلب على الحقيقة عُرف كما في الأمثلة المذكورة فإن غلب عليها عُرْف ظاهر وجب العمل به لأن الثابت بالعُرف بمنزلة الحقيقة. حتى لو قال: إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد على حقيقة القتل والموت للعرف فإنه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وإنما يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية البيان شدَّة الضرب مُعتاد متعارف. ولو قال حتى يُغشى عليك أو حتى تبكي كان على حقيقة الغاية لأن الضرب إلى هذه الغاية معتاد كذا قال شمس الأئمة رحمه اللّه.

قوله: (حتى تغذيني لا يَصْلحُ دليلاً على الانتهاء) التغْذية لا تصلح دليلاً على انتهاء الإتيان وكذا الإتيان ليس بمُستدام أيضاً ألا ترى أنه لا يصح ضرب المدة فيه ففات شرطاً للغاية جميعاً، ولكنه يصلح سبباً للتغْذية لأن الإتيان على وجه التعظيم والزيارة إحسان بدني إلى المزور فيصلح سبباً لإحسان مالي منه إلى الزائر وعن هذا قيل: من زار حياً ولم يزق عنده شيئاً فكأنما زارَ ميتاً. والتغذية صالحة للجزاء لأنها إحسان أيضاً فتصلح مكافاة للإحسان.

قوله: (على وَجه يصلح سبباً للجزاء) بأن يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الإتيان على وجه التحقير بأن أتاه ليضربه أو يشتمه أو يؤذيه فإنه لا يصلح سبباً للتغذية فلا يكون شرطاً للبر. وكذا الحكم في قوله: إن لم تأتني حتى أغذيك. ولو قال:

وُجد. ولو قال: عبدي حُر إن لم آتكَ حتى أتغذى عندك كان هذا للعَطف المَحْض لأن هذا الفعل إحسان، فلا يصلح غاية للإتيان ولا يصلح إتيانه سبباً لفعله، ولا فعله جزاء لإتيان نفسه. فإذا كان كذلك حُمل على العطف المَحْض وكذلك: إن لم آتك حتى أغذيك فصار كأنه قال: إن لم آتك فأتغذ عندك حتى

عبدي حُر إن لم آتك حتى أتغذّى عندك أو قال: إن لم تأتني حتى تُغذيني فعبدي حُرّ كان حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه. لأن هذا الفعل أي التغذي من غذاء الغير عند الإباحة إحسان قال عليه السلام: «لو دعيت إلى كراع لأجبت» الا ترى أن ترك الأكل عند الإباحة إساءة ودليل على العداوة حتى أوجس الخليل صلاوات اللّه عليه خيفة في نفسه من الضيف إذ لم يأكلوا من ضيافته وإذا كان كذلك لا يصلح منهياً للإتيان. أو المراد من الفعل التغذية أي التغذية التي يبتني عليها التغذي إحسان لما ذكرنا فلا تصلح غاية للإتيان بل هي داعية إليه إذ الإنسان عبيد الإحسان فلا يمكن حَمْلُ حتى على الغاية ولا يصلح إتيانه سبباً لفعله أي الفعل نفسه كما إن فعله لا يصلح جزاء لإتيانه فتعذّر حمله على المجازاة أيضاً فحُمِل على العطف بمعنى الفاء أو بمعنى ثم لأن التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لو قال: إن لم آتك فاتغذ عندك.

قوله: (**حتى إذا أتاه فلم يتغذ**) إلى آخره. إعلم ان هذه المسألة على وجهين: أما إن وُقِّت باليوم بأن قال إنْ لم آتك اليوم حتى أتغذّى عندك. أو لم يؤقت. فإن وُقِّت فشرط البر وجود الفعلين في اليوم وشَرْط الحنث عمد أحدهما فيه حتى إذا أتاه في اليوم وتغذى عنده في ذلك اليوم متصلاً بالإتيان أو متراخياً عنه كَان باراً لوجود شرط البر. إلا إذا عَنى الفَوْر فيشترط وجود الفعلين بصفة الاتصال. وإن لم يؤقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر بصفة الاتصال أو التراخي إذا لم يَنْوِ الفَوْر وشرط الحنث عدم احدهما في العُمر هذا حاصل ما ذكر في عامة نسخ «الزيادات»، وهكذا ذكر الشيخ في «شرح الزيادات» أيضاً، فقال: إذا قال إنْ لم آتك حتى أتعذى عندك اليوم أو إن لم تأتني حتى تتغذى عندك اليوم فكذا فأتاه ثم لم يتغذَ عنده في ذلك اليوم حَنث، لان شرط البر وجود الأمرين في اليوم ولم يوجد. وإن لم يوقت باليوم لا يحنث لأنه يرجى البر وهو التغذي في وقت آخر وهكذا ذكر شمس الأئمة في «شرح الزيادات» أيضاً.

وإذا تحققت هذا علمتَ أن في قوله في الكتاب حتى إذا أتاه فلم يتغذَّ ثم تغذّى بعد غير متراخٍ فقد برّ نَوْع اشتباه لأن لقوله فلم يتغذَّ مع قوله تغذّى من بعد غير مراخ نوع منافاةً. وظني أن المسألة كانت موضوعة في الكتاب في اليَوم مثلها في أصول شمس

إذا أتاه فلم يتغدَّ ثم تغدى من بعد غير متراخٍ فقد بر وإن لم يتغد أصلاً حنث وهذه استعارة لا يوجد لها ذكر في كلام العرب ولا ذكرها أحد من أئمة النحو واللغة فيما أعلم لكنها استعارة بديعة اقترحها أصحابُنا على قياس استعارات العَرب لأن بين العطف والغاية مناسَبة من حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف فاستقام أن يُستعار للعَطْف المحض إذا تعذرت حقيقته. وهذا على مثال استعارات أصحابنا في غير هذا الباب. وينبغي أن يُجوَّز على هذا: جاءني زيد حتى عَمرو

الأئمة وعامة نُسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم عن قلم الكاتب. وعلم ذلك التقدير كان معنى ما ذكر في الكتاب: حتى إذا أتاه أي في اليوم. فلم يتغد عنده أي على فور الإتيان. ثم تغذى من بعد أي من بعد إن لم يتغذ على الفور. غير مُتراخٍ أي عن اليوم فقد بَر. وإن لم يتغذ في اليوم أصلاً حنث. فأما إذا أجريناها على إطلاقها كما هو المذكور في الكتاب فانا لا أدري معنى قوله: غير متراخٍ إذ لو قدرت غير مُتراخ عن الإتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتغذ، ولو قَدَّرت غير متراخٍ عن العمر لا فائدة فيه إذ لا يتصور التغذي متراخياً عن العُمر. وفي بعض الحواشي: ثم تغذى من تغذٍ غير متراخٍ أي قبل الافتراق عن ذلك المجلس، ولا أعرف صحته.

قوله: (وهذه استعارة) أي استعارة «حتى» لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد في كلامهم فإنهم لا يقولون رأيت زيداً حتى عمراً كما يقولون رأيتُ زيداً فعمراً أو ثمَّ عمراً وكان ينبغي أن لايجوز لأنها من باب اللغة ولم يُوجد في لغتهم لكن هذه استعارة اقترحها محمد أي استخرجها بقريحته على طريقة استعاراتهم مع أن قوله مستغن عن الدليل فإن أئمة اللغة مثل أبي عَبيد وغيره كانوا يحتجون بقوله فكان مُستغنياً عن الدليل.

إذا قالت حذام فصدقوها فإنَّ القول ما قالت حذام

وذكر ابن السراج[1] أن المبرد سُئل عن معنى الغزالة فقال: هي الشمس كذا قاله محمد بن الحسن على أن في الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح للاستعارة على ما مر بيانه وقد وجد لما ذكر في الكتاب **(وهذا)** أي ما ذكرنا من

---

(١) هو محمد بن السري بن سهل البغدادي، أبو بكر، توفي سنة ٣١٦هـ، انظر الوافي بالوفيات ٣/٨٦-٨٨.

وهذا غير مسموع من العَرب وإذا استُعير للعطف، استُعير لمعنى الفاء دُون الواو لأن الغاية تُجانِس التعقيب.

استعارة حتى للعطف المحض على مثال استعارات أصحابنا (**في غير هذا الباب**) أي باب حتى مثل استعارتهم البيع للنكاح والعتاق للطلاق والحوالة للوكالة ونحوها (**وإذا استعير**) أي حتى للعطف (**استعير بمعنى الفاء**) أي بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء أو ثم دون الواو لأن التعقيب أشد مناسبة ومجانسة للغاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما. والإمام العتّابي جعله بمعنى الواو فقال: وإن تعذر الحمل على الجزاء يُحمل على العطف كقولك جاءني القوم حتى زيد أي وزيد. ثم قال في قوله إن لم آتِكَ اليوم حتى أتغذى عندك تقديره إن لم آتك اليوم وأتغذى عندك والله أعلم.

باب حروف الجر

أما الباء فللإلصاق هو مَعناه بدلالة استعمال العرب وليكون معنى تخصّه هو له حقيقة ولهذا صحبت الباء الأثمان فيمن قال: اشتريتُ منك هذا العبد

باب حروف الجر

سميت حروف الجر لأنها تجر فِعلاً إلى اسم، نحو مررتُ بزيد، أو اسماً إلى اسم نحو المال لزيد. وسميت حروف الإضافة لأن وضعها على أن تفضي بمعاني الأفعال الى الأسماء.

البــاء

للإلصاق هو معناها بدلالة استعمال العرب وهو أقوى دليل في الغة كالنص في أحكام الشرع. وليكون عطف على الدليل الأول معنى أي للاستعمال ولأجل أن يكون للباء معنى يختص الباء بذلك المعنى نفياً للإشتراك. **(وهو له حَقيقةٌ)** أي يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقياً. ثم الإلصاق يقتضي طرفين مُلْصَقاً وملصَقاً به فما دخل عليه الباء فهو الملصَق به والطرف الآخر هو الملصَق ففي قولك: كتبت بالقلم الكتابة ملصَق والقلم ملصَق به ومعناه ألصقت الكتابة بالقلم. ولما كان المقصود في الإلصاق إيصال الفعل بالاسم دون عكسه إذ المقصود من قولك كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها إلصاق هذه الأفعال بهذه الأشياء دون العكس كان الملصَق أصلاص والملصق به تبعاً بمنزلة الآلة للشيء.

(ولهذا صحبت الباء الأثمان) أي لما ذكرنا أنها للإلصاق وأن الإلصاق يقتضي طرفين ملصقاً وملصقاً به والملصق هو الأصل والملصق به هو التَبع صحبت الباء الأثمان لأن الثمن ليس بمقصود في البيع بل هو تبع بمنزلة الآلة. الا ترى أن الغرض الأصلي في البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لأنه في الغالب من النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذواتها وإنما هي وسيلة إلى حصول المقاصد كالآلة

بكُرّ من حنطة ووصفها أن الكُرّ ثمن يصح الاستبدال به بخلاف ما إذا أضاف العقد أي الكُر فقال اشتريت منك كُرّ حنطة ووصفها بهذا العبد أنه يصيرَ سلماً لا يصح إلا مُؤجَّلاً ولا يصح الاستبدال به لأنه إذا أضاف البيع إلى العبد فقد جعله أصلاً وألصقه بالكر فصار الكُر شرطاً لصق به الأصل وهذا حد الأثمان التي هي شُروط واتباع. ولذلك قلنا في قول الرجل: إن أخبرتني بقُدوم فلان فعَبْدي حُرٌّ أنه يقع على الحق لأن ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذُوف بدلالة حرف الإلصاق كما يقال: بسم اللّه أي بدأت به. فيكون

للشيء ولهذا يجوز البيع وإن لم يملك الثمن ولا يجوز بَيع ما ليس عنده. إذا أدخل الباء في الكُر الموصوف صار ثمناً بدلالة الباء وينعقد البيع مساومة ووجب الكُر في الذّمة حالاً كما إذا سمَّى دراهم أو دنانير لأن المكيل والموزون مما يجب في الذمة ويصح التصرف فيهما قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الأثمان. وإن أدخل الباء في العبد المُشار. وأضاف العَقد إلى الكُر الموصوف انعقد سَلَماً ويصير العبد رأس مال السَّلم بدلالة الباء لأن رأس المال هو الثمن في السلم ويصير الكرَ مبيعاً لإضافة العقد إليه فيُعتبر شرائط السَّلم من التأجيل وقبض رأس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به قبل القبض وبيان مكان الإيفاء عند أبي حنيفة رحمه اللّه.

قوله: (إنْ أخبرتني بقُدوم فُلان) إلى آخره قال الشيخ رحمه اللّه في «شرح الجامع»: الإخبار يقتضي مفعولين أحدهما الذي يبلغه والثاني الكلام الذي يصلح دليلاً على المعرفة. فإذا قال: إن أخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مشغولاً بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لا حقيقة ولا مجازاً لأن المشغول لا يُشْغَل فاحتيج إلى مفعول آخر هو كلام. كأنه قال إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقُدومه فبقي القُدوم واقعاً على حقيقته فعلاً وإلصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء للإلصاق فلذلك اقتضى وجوده. فأما إذا قال: إن أخبرتني إن فلاناً قدم فالمخبر به هو القدوم وهو المفعول والقدوم بحقيقته لا يصلح مفعول الخبر فصار عبارةً عن التكلم به فصار التكلم به شرطاً للحنث كانه قال: إن تكلمت بهذا فعَبدي حُر. ولا يلزم عليه قَوله: إن كنت تحبيني بقَلبك فكذا فقالت كاذبة أحبك حيث تطلق خلافاً لمحمد مع أن محبته لم يلتصق بقلبها لأن اللسان جعل خلفاً عن القلب لعدم إمكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت إليه فأما القدوم فأمر محسوس فاعتبر الإلصاق به. وهذا أيضاً بخلاف قوله: إن أعلمتني أن فلاناً قدم فعبدي حُر فأعلمه حيث لم يحنث إلا أن يكون حقاً كما لو قال إن أعلمنني بقُدومه لأن الإعلان ما يفيد

معناه إن أخبرتني أن فلاناً قدم فإنه يتناول الكذب أيضاً لأنه غير مشغول بالباء فصلح مفعولاً وأن ما بعدها مصدر ومعناه إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدومه والقُدوم اسم لفعل وُجود بخلاف قوله: إن أخبرتني قدومه ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل الوجود لا موجب له لا

العلم والباطل لا يسمى عِلْماً وإنما العلم اسم للحق فلم يكن الإخبار بالباطل إعلاماً. فإن قيل: الإخبار: الإعلام والخبر العلم قال تعالى إخباراً ﴿وَكَيفَ تَصبِرُ عَلَى مَا لَم تُحِط بِهِ خُبراً﴾ [الكهف:٦٨]، أي علماً ألا ترى أن الخبير من أسماء اللهّ تعالى كالعَليم بل أبلغ منه لأنه اسم للعليم بالأسرار الخفية ولهذا سُمي الأكّار خبيراً لعلمه بخبايا الأرض ومنه سُمي الامتحان اختباراً فكان الإخبار والإعلام سواء فينغي أن يقع على الحق في الصورتين كما في الإعلام. قلنا الحقيقة ما ذكرت لكن الخبر قد استعمل في العُرْف لما يصلح دليلاً على المعرفة فصارَ يَنطلق على الحق والكذب ألا ترى أنه يُقال هذا خَبر باطل وزُور وكَذِب ولا يقال مثل ذلك في العِلم فلهذا افترقا.

قوله: (لأن ما صَحِبه الباء لا يَصلح مَفعول الخَبر) أي الإخبار لكونه معمول الباء فلا يصلح معمولاً لشيء آخر. ولقائل أن يقول: قد سلَّمنا أنه لا يصح معمولاً لعامل آخَر في الظاهر ولكن لا نُسلِّم أنه لا يصحّ معمولاً لشيء آخر من حيث المعنى والمحلّ فيكون مجروراً بالباء ومنصوب المحل بالفعل. ألا ترى أن في قوله: أخبرني بهذا الخبر زيد كان الطرف وهو الجار والمجرور المفعول الثاني من غير إضمار شيء آخر إذ لا يستقيم فيه أخبرني خبراً مُلصقاً بهذا الخبر زيد فكذا هذا.

ويمكن أن يجاب عنه بأن الباء للإلصاق حقيقة وقد تجيء للتعدية بمعنى الهَمْزة كقولك: ذهب به وخرج به أي أذهبه وأخرجه: والإخبار مما يتعدَّى إلى المفعول الثاني بنفسه وبالباء ففيما أمكن جعله متعدياً بنفسه وجب القول به لتبقى الباء على حقيقتها وإن لم يمكن ذلك جعل متعدياً بالباء فمسالة الكتاب من القسم الأول وما ذكرت من القبيل الثاني فلذلك افترقا.

(وأن مع ما بَعْدَها مَصْدر) أي في تأويل المصدر كما في قولك أعجبني أن زيداً قام أو قائم وبلغني أن عمَراً منطلق معناه أعجبني قيام زيد وبلغني انطلاق عمرو وإذا كان في معنى المصدر صار في تأويل المفرد فصلح مفعولاً ومفعول الخبر أي الإخبار كلام وهو أن يقول قدم فلان لا حقيقة فعل القُدوم لأن الإخبار قوله والقُدوم فِعل والفعل لا يصلح مفعول القول. يوضحه أن في قولك ضربت زيداً لا يكون مسمى زيد مفعولاً لضربت لأن الشخص

محالة ولهذا قالوا في قول الرجل أنت طالق بمشيئة اللّه وبإرادته أنه بمعنى الشرط لأن الإلصاق يُؤدي معنَى الشَّرط ويُفضي إليه وكذلك أخواتها على ما قال في «الزيادات».

وقال الشافعي: الباء للتبعيض في قول اللّه تعالى: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ﴾

لا يتأثر بالقول حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك حقيقة القدوم لا تصلح مفعول أخبرتني لأنه قول والقدوم فعل إلا أن مسمى زيد يصلح أن يكون متأثراً بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم هاهنا لا يصلح أن يكون متأثراً بمدلول أخبرتني وهو حقيقة الإخبار لأن حقيقة التكلم بالخبر وذلك لا يَعدو إلى القدوم بوَجه فلذلك لا يصلح مفعولاً له. وإذا ثبت هذا كانَ معنى قوله: إن أخبرتني ان فلاناً قدم إن تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر ما يصلح دليلاً على وجُود المخبَر به لا ما يوجب وُجوده لا محالة فصارَ شرَط الحنث كلاماً يصلح دليلاً على القدوم وقد وجد ذلك في الإخبار كاذباً فيحنث.

قوله: (ولهذا) أي ولأن الباء للإلصاق **(قالوا)** يعني أصحابنا في قول الرجل: أنت طالق بمشيئة اللّه وبإرادته أنها لا تطلق أصلاً لأن الإلصاق يؤدي معنى الشرط أي يفضي إليه. وذلك لأنه لما جُعل الطلاق ملصقاً بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة إذ لا يتحقق الإلصاق بدون الملصَق به، وهذا هو مَعنى الشرط إذ لا وُجود للمشروط بدون الشرط غير أن التعليق بمشيئة اللّه إبطال للإيجاب لما عرف فلهذا لا يقع شيء كما لو قال: إن شاء اللّه.

ولو أضاف المشيئة إلى العبد بأن قال بمشيئة فلان كان تعليقاً وتمليكاً بمنزلة قوله إن شاء فلان فيُقتصر علي مَجلس العلْم **(وكذلك أخواتها)** أي أمثال المشيئة كالرضا والمحبة. على ما ذُكر في الزيادات. المذكور فيها عشرة ألفاظ: المشيئة والإرادة والرِّضاء والمحبة والأمر والحُكم والإذن والقضاء والقُدْرة والعلم، وأنها قد تضاف إلى اللّه تعالى وتضاف إلى العبَد أيضاً ففي الأربعة الأُوَل إن أُضيفتَ إلى اللّه تعالى لا يقع شيء وإن أضيفت إلى العبد كان تمليكاً فيقتصر على مجلس العلم وفي السِّتة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء أُضيفت إلى اللّه عزَّ وجلَّ أو إلى العبد. وذلك لأن معنى قوله بأمر فلان أو بحكمه أو بأذنه أو بعلمه يأمر فلان إياي أو يحكم فلان علي بذلك أو يأذن فلان لي بذلك أو يعلم فلان منّي ذلك فيكون هذا كله تحقيقاً للإيقاع ولا يمكن أن يجعل ذلك بمعنى الشرط لأنه لو قال لفلان أحكم وآمر واعلم وآذن لا يكون شيء منه تخييراً بل يكون قوله احكم إلزاماً له ذلكَ وفيما تقدم لو قال شاء كان تخييراً فكذلك قوله بمشيئة فلان يكون تخييراً منه لفلان. كذا في زيادات شمس الأئمة.

[المائدة:٦]، حتى أوجب مسح بعض الرأس وقال مالك رحمه اللّه: الباء صِلَة لأن المسْح فعل متعد فيؤكّد بالباء كقوله تعالى: ﴿تَنْبُتُ بِالدُّهنِ﴾ [المؤمنون: ٢٠]، فيصير تقديره: وامسحُوا رُؤُوسكم وقُلنا: أما القول بالتبعيض فلا أصل له في اللغة والموضع للتبعيض كلمة مِن وقد بيَّنا أن التكرار والاشتراك لا يثبت في

فإن قيل هَلا حملت الباء في مسالة المشيئة وأخواتها على السببية لأنها قد تُستعمل بمعنى السبب قال تعالى: ﴿جَزَاءَ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة:٣٨]، ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا﴾ [البقرة:٦١] و[آل عمران:١١٢] و[المائدة:٧٨]، ﴿جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾ [الأنعام :١٤٦]، وإذا حُملت على السبب تُطلّق في الحال كما لوقال أنت طالق لمشيئة اللّه أو لمشيئة فلان لأن العليل يدل على تحقق الإيقاع لا على انتفائه.

قلنا الحمل على ما ذكرنا من الشرط أوْلى لأنه أقرب إلى الإلصاق لان في الإلصاق معنى الترتُّب لأنه يقتضي مَلْصَقاً به متقدِّماً إلى الملصق زماناً ليمكن الإلصاق بي والترتُّب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العِلة مع المعلول لأن العلة مقارن للمعلول زماناً.

قوله: (وقال الشافعي) إلى آخره. ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أن الباء في قوله تعالى: **﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُم﴾**، للتبعيض لأن الباء إذا دخلت في المحل أفادت التبعيض لغةً يُقال مسَحت الرأس إذا استوعبته ومَسح بالرأس أي ببعضه هذا هُو المفهوم منه في عُرف الاستعمال. ولأن الاستيعاب ليس بَشرْط باتفاق بيننا وبينكم فثبت أن المراد بعض الرأس وإذا ثبت البعض مراداً يتأدَّى الواجب بأدنى ما ينطلق عليه الاسم كما لو قال: امسحوا بعض رؤوسكم فيكون تقدير الواجب بثلاثة أصابع أو بربع الرأس زيادة على النص بالرأي أو بخبر الواحد فيكون مردوداً. ولا معنى لقول من يقول: مطلق مسح البعض ليس بمراد لأن ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتأدى به الفرض بالاتفاق فعرفنا أن المراد بعض مقدّر وذلك مُجملِ لعدم أولوية بعض على بعض فكان فعل النبي وهو ما رُوي انه ﷺ مسح بناصيته بياناً له. لأنه يقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب عندي إلا لعدم حصول مسح البعض فإنه لو استوعب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندي لفوات الترتيب فكذا هاهنا.

(وقال مالك رحمه اللّه: الباء صِلة) أي مزيدة زيدت للتأكيد كما في قوله تعالى:

---

(١) اخرجه مسلم في الطهارة، حديث رقم ٨١، والنسائي في الطهارة، باب رقم ٨٦، وابو داود في الطهارة، حديث رقم ١٥٠، والإمام احمد في المسند، ٤ / ٢٤٤.

الكلام أصلاً وإنما هُو من العوارض فلا يُصار إلى إلغاء الحقيقة والاقتصار على التوكيد إلا بضرورة بل هذه الباء للإلصاق. وبيان هذا أن الباء إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدياً إلى محله كما تقول مسحت الحائط بيدي فيتناول كلّه لأنه أضيف إلى جُملته ومسحت رأس اليتيم بيدي وإذا دخل حرف الإلصاق في محل المسح بقي الفعل متعدياً إلى الآلة وتقديرُه وامْسحوا أيديكم برُؤُوسكم أي ألصقوها برُؤُوسكم فلا تقتضي استيعاب الرأس وهو غير مُضاف إليه لكنه

﴿ تَنْبُتُ بِالدُّهنِ ﴾ [المؤمنون: ٢٠]، وقوله عز اسمه ﴿ وَلاَ تُلقُواْ بِأيدِيكُم إِلَى التَّهلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥]، أي لا تلقوا أيديكم كذا قاله عبد القاهر وإذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لو قيل: وامْسَحُوا رُؤُوسَكُم. قال: وما قلناه وإن كان فيه عمل بالمجاز لكنه أحوط لأن فيه الخروج عن العُهدة بيقين فكان الأخذ به أوْلى على أنا إن عملنا بحقيقتها فذلك يوجب الإستيعاب أيضاً لأن الباء للإلصاق حقيقةً وقد ألصق المسح بالرأس وهو اسم لكلِّه لا لبعضه فيقتضي مسح جميع الرأس.

قوله: (وقلنا نحن: أما القول بالتبعيض فلا أصل له) أي القول بالتبعيض كلام عن تَشهِّي لا دليل عليه إذا لم يثبت عن أحد من نقله اللغة أنها للتبعيض إنما الموضوع للتبعيض كلمة مِنْ فلو أفادت الباء التبعيض لوَجب التكرار أي الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد. والاشتراك أيضاً لأن الباء للإلصاق بالاتفاق فلو أفادت التبعيض لكان لفظ أحد دالاً على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف الأصل لما مرّ غير مرة. هذا رد الكلام القائلين بالتبعيض وقوله ولا يصار إلى إلغاء الحقيقة ردّ لقول مالك أي إذا أمكن العمل بالحقيقة لا يُصار إلى إلغائها مِنْ غير ضرورة ولا ضرورة هاهنا فوجب العمل بالحقيقة وبأن جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه فكانت الباء على حقيقتها في هذه الآية كما هو أصلها.

(وبيان هذا) أي بيان أنها للإلصاق في الآية وأن التبعيض ثبت بطريق آخر لا بالباء أن المسح لا بُدَّ له من آلة ومحل فإذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعدياً إلى المحل ويصير المحل مفعول فعله فيتناول جميع المحل. كقلولك: مسحت الحائط بيدي أو مسحت بيدي الحائط وإذا دخلت في المحل كان الفعل متعدياً إلى الآلة، ولهذا ظهر عمله فيها حتى انتصبت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضي الاستيعاب وإنما يقتضي إلصاق الفعل بالمحل كله أو بعضه لكن بهذه الآلة. وإذا تقرّر هذا صار تقدير الآية وامْسحوا أيديكم برؤوسكم فلا يقتضي هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كما ظنه مالك. لأنه أي المسح غير مُضاف إلى الرأس بل أضيف إلى اليد.

يقتضي وضع آلة المسح وذلك لا يَستوعبه في العادات فيصير المراد به أكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط. فأما الاستيعاب في التيمم مع قوله: ﴿فَامسَحُواْ

والواو في **قوله**: (**وهو غير مضاف**) للحال والجملة في معنى التعليل (لكنه) أي لكن هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح على الرأس وإلصاقها به (**وذلك**) أي وضع الآلة لا يستوعب الرأس في العادات أيضاً لأن اليد لا تستوعب الرأس عادةً. إلا أن على هذا التفسير لا يصلح.

قوله: (**فصارَ المراد به أكثر اليد**) نتيجة له فيجعل الضمير المنصوب في لا يستوعبه عائداً إلى الآلة على تأويل المذكور أي الوضع لا يستوعب الآية في العادات يعني هذا التقدير وإن اقتضى أن يكون المسح متناولاً لكل الآلة. لكن في العادة لا توضع الآلة بجميع أجزائها على الرأس فإن ما بين الأصَابع وظهر الكف لا يُستعملان في المسح عادةً فيكتفى فيه بالأكثر الذي يحكي حكاية الكل وهو ثلاثة أصابع. فصار التبعيض مراداً بهذا الشرط أي صار التبعيض مراداً بشرط أن يكون ذلك البعض مقدراً بآلة المسح أو بأكثرها لا أن يكون مطلق التبعيض مراداً عملاً بالباء كما قال الشافعي رحمه الله.

وعبارة شمس الأئمة أوضح فإنه قال: «وإذا قرنت الباء بمحل المسح يتعدّى الفعل إلى الآلة فلا يقتضي الاستيعاب وإنما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يَستوعب الكل عادة ثم أكثر الآلة ينزل منزلة الكُل فيتأدّى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح ومعنى التبعيض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء». وذكر في بعض نُسخ أصول الفقه لمشايخنا بهذه العبارة قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُم﴾ [المائدة:٦]، أدخل حرف الباء في المحل فيتعدى الفعل إلى الآلة وهي اليد كأنه قيل وامسحوا برؤوسكم أيديكم والأصل أن الجمع متى قوبل بالجمع ينقسم آحاد هذا على آحاد ذلك فيصير كأنه سبحانه قال: وليَمسح كل واحد منكم برأسه يدَه فإذا وضع اليد على الرس جاز لأنه وجد المسح. ولو مسح بثلاثة أصابع جاز لأنها أكثر الآلة فيقوم مقام الكل فيجوز التبعيض بإقامة الأكثر لا بحرف الباء.

وذكر الشيخ رحمة الله في بعض مصنفاته في أصول الفقه أن الباء للإلصاق هاهنا كما في قوله كتب بالقلم إلا أن كلمة الباء متى دخلت مَحل الفعل كان المراد إلصاق الفعل بالمحل لا إلصاق المحلِ بالفعل لأن الفعل معدوم لا يُتصوّر إلصاق المحل به قبل الوُجود وبعد الوُجود لا يتصوّر الإلصاق به لأنه ينعدم كما وجد وإنما يتصور إلصاقه بالمحل فكان المقصود إلصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه إثبات وصف في الفعل هو الإلصاق فيصير الفعل هو المقصود لإثبات صفة الإلصاق فيه والمحل إنما يُراعى لتصور

بوُجُوهِكُم وَأَيدِيكُم﴾ [النساء:٤٣]، فثابت بالسنة المشهورة أن النبي عليه السلام قال: «فيه ضَرْبتان ضَربة للوجه وضربة للذراعين»، فجعلت الباء صلَة وبدلالة الكتاب لأنه شُرع خلَفاً عن الأصل وكل تنصيف يدل على بَقاء الباقي على ما كان وعلى هذا قول الرجل إن خرجت من الدار إلا بإذني أنه يُشترط

هذا المقصود لا أن يكون مقصوداً بنفسه وما يراعى لتحصيل المقصود إنما يراعى بقدر ما يحصل به المقصود وهو إلصاق الفعل بالرأس وذلك يتحقق ببعض الرأس فيكون المراد منه البعض بهذا الطريق لا أن يكون المراد منه البعض لغة.

واعلم أن لمشايخنا رحمهم الله في تقدير فَرض المسح طريقين: أحدهما: ما ذكره الشيخ في الكتاب، والثاني: أن مطلق البعض لما لم يكن مراداً لأن المفروض في عامة الأعضاء بعض مقدر فينبغي أن يكون كذلك هاهنا ولهذا لو زاد على المقدار الذي قدِّر به لا يكون الزائد فرضاً بالإجماع ولو كان الداخل تحت الأمر بعضاً مطلقاً لوقع الزائد فرضاً كالزائد على الآيات الثلاث في فرض القراءة صار البعض مجملاً فيتعرف بالسنة، وهي توجب أن يقدر بالرُّبع على ما عُرف إلا أن في إثبات الإجمال بهذا الطريق نوع ضعف فإن الخُصوم لم يسلموا الإجمال في الآية وقال: بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار الشيخ هاهنا الطريق الذي بينا لأنه أسلم.

قوله: (وأما الاستيعاب) إلى آخره جواب عما يقال قد دخلت الباء في قوله تعالى: ﴿**فَامسَحُواْ بِوُجُوهِكُم وَأَيدِيكُم**﴾، في المحل وقد شَرَط فيه الاستيعاب كما في الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل ولكنه ثبت بالنسبة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعَمّار «يكفيك ضَرْبتان ضَربةٌ للوَجْه وضَربةٌ للذراعين» وبمثلها يزاد على الكتاب **(فجُعلت الباء صلة)** أي زائدة بهذه الدلالة مثلها في قوله تعالى: ﴿تَنبُتُ بِالدُّهنِ﴾ [المؤمنون:٢٠]، فصار كأنه قيل: فامسحوا وجُوهكم وأيديكم فيجب الاستيعاب **(وبدلالة الكتاب)** أي الكتاب دل على اشتراط الاستيعاب أيضاً لأن التيمم شُرع خلفاً عن الأصل الوضوء بأن أقيم المسح بالصعيد في العضوين مقام الغسل والمسح بالماء في الأعضاء الأربعة فنصف الخلف تخفيفاً وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان كصلاة المسافر وعِدَّة الإماء وحُدود العبيد وكَمن له على آخَر عشرة دراهم فصالحه على خمسة أو أبرأه عن خمسة يجب الباقي بصفة الأصل في الجودة والرداءة ثم الاستيعاب في غَسْل في هذين العُضوين واجب بالنص. فكذا فيما قام مقامهما على أن في رواية الحسن عن أبي حنيفة لا يشترط الاستيعاب بل الأكثر يقوم مقام الكل لأن في الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف والرأس.

تكرار الإذن لأن الباء للإلْصاق، فاقتضَى مُلصَقاً به لغةً وهو الخروج فصار الخروج المُلصق بالإذن الموصوف به مستثنىً فصار عاماً فأما قوله: إلا أن آذَنَ لكَ فإنه جُعل مستثنى بنفسه وذلك غير مستقيم لأنه خلاف جنسه فجعل مجازاً عن

قوله: (وعلى هذا) أي يُبتنى على أن الباء للإلصاقِ قول الرجل لامرأته: إن خرجت من هذه الدار إلاّ بإذني فكذا أنه يشترط تكرار الإذن حتى لو خَرجت بإذنه ثم خَرجت بغير إذنه حنث لأن قوله: إن خرجت يَتناول المصدر لغة، وهو نكرة في موضع النفي لأن معناه لا تخرجي خُروجاً فصار عاماً واستثنى منه خروجاً موصوفاً بصفة الإذن فبقي سائر أنواع الخروج داخلاً في الحظر. فإذا فعلت وجب الجزاء كما لو قال: إن خرجت إلاّ بقناع أو بملاءة فأنت طالق فمتى خرجت بقِناع أو بملاءة لم تَطلق لم يَسقط الحظر حتى لو خرجت بغير قناع أو ملاءَة طلقت فكذا هذا.

قوله: (فاقتضى مُلْصَقاً به) أي شيئاً يلتصق بالإذن إذ لا بد للجَار والمجرور من مُتعلّق. وهو اي الشيء الملصق بالإذن هو الخروج لدلالة الكلام عليه. فصار عامّاً أي صار الخروج الموصوف المستثنىٰ عاماً حتى تَناول كل خرجة وُصفت بالإذن وإن كان الخروج المستثنى نَكرة في الإثبات لعُموم صفَته كما مرَّ تقريرُه في قوله لا أتزوج إلاّ امرأة كوفية (وذلك) أي جعله مُستثنى بنفسه غَير مُستقيم. لأن أي المستثنى وهو الإذن خلاف جنسه أي جنس المستثنى منه وهو الخروج. الا ترى أنه لا يستقيم إظهار الخروج هاهنا بِخلاف قوله: إلاّ بإذني فإنه يَستقيم أن يقول: إلاّ خروجاً بإذني، ولو قال: إلاّ خروجاً إن آذن لك كان كلاماً مختلاً. قال الشيخ رحمه الله في شرح «الجامع»: ولو قال إلا أن آذن فهو بمنزلة حتى عندنا حتى لو أذن في الخروج ثم نَهى عنه ثم خَرجت بغير إذنه لم يَحْنث وقال الفَراء: بل يحن وهو بمنزلة قوله: رلا بإذني. واحتج بقول الله تعالى: ﴿لاَ تَدْخُلُواْ بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب:٥٣]، وقد كان تكرارُ الإذن شرطاً. ولأن كلمة أن مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم إلاّ بصلة فوجب تقدير الصِّلة فيه وهي الباء فيَصير بمنزلة قوله: إلاّ بإذني. قال: وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والعمل به واجب ما أمكن لأنه حقيقة والغاية مجاز. واحتج أصحابنا بقول الله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ﴾ [البقرة:٢٦٧]، وإلا أن يُحاط بكم، ومعناه الغاية، ولأن الكلام إذا بطلت حقيقتُه تُعيِّن مجازَه وحقيقة الاستثناء مُتعذِّرة هاهنا لأن أن مع الفعل مصدر فيصير مستثنياً للإذن من الخروج وذلك باطل فعمل بمجازه وهو أن يجعل غاية لأن كل استثناء يناسب الغاية من حيث أن حُكم ما وراء الغاية على خلاف المُغيّا كما أن حكم ما وَراء الاستثناء على خِلاف المستثنى منه فإن من قال لِفلان عليَّ ألف دِرهم إلاّ مائة كان الحكم فيما وراء

الغاية لأن الاستثناء يُناسب الغاية. وأما «عَلَى» فإنها وُضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصارَ هو موضوعاً للإيجاب والإلزام في قول الرجل: لفلان علي ألف درهم إنه دَيْن إلا أن يصل به الوديعة فإن دخلت في المعاوضات

تسعمائة على خلاف الحكم الثابت في تسعمائة فيجعل غاية بمنزلة حتى وليس كذلك قوله إلاّ بإذني لأن حرف الإلصاق يقتضي ملصقاً في كلام العرب وحذفه سائغ لقيام الدلالة عليه وهو حرف الإلصاق كما في ﴿بسم اللّه﴾ أي بدأتُ أو أبدأ به فكذلك هاهنا صح الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذي به تحقيق الاستثناء فكأنّه قال إلاّ خروجاً بإذني فصحَّ الاستثناء فأما هاهنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصحّ حذف الخروج عن غير دليل فلذلك تعذَّرت حقيقته فتعيَّن مجازُه. ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿إلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب:٥٣]، لأن التكرار ثمة ما جاء من لفظ إلاّ أن لأنه لو ذكر بحرف حتى كان الحكم هكذا أيضاً كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَستَأنسُواْ﴾ [النور:٢٧]، بل التكرار عرف بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَلِكُم كَان يُؤْذِي النَّبِيَّ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، فإن نوى بقوله إلاّ أن آذَن إلاّ بإذني صحَّت نيته قضاء وديانة لأنه نوى محتمل كلامه لأن حذف حرف الالتصاق سائغ وفيه تَشديد عليه فيَصدق. وإن نوى في قوله: إلا بإذني الإذن مرة صحّت أيضاً لأن الاستثناء يُفيد ما يفيد الغاية وهو إخراج بعض ما تناوله اللفظ لولا الإستثناء فكان بينهما مشابهة في المعنى فيصدق ديانة لا قضاء لأن فيه تخفيفاً عليه كذا في «الجامع البرهاني» وغيره.

قوله: (وأما على) إلى آخره. كلمة «عَلَى» وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا أمير لأن للأمير علواً وارتفاعاً على غيره ولهذا يخاطب بالمجلس العالي والرفيع ويُقال زَيد على السطح لتعليه عليه. ومنه قولهم: عَلى فلان دَيْن لأن الدين يستعلي من يلزمه ولذا يقال: رَكبه دَيْن. وهو معنى قوله فصار موضوعاً للإيجاب والإلزام في قوله: لفلان عليَّ ألف درهم. يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء في لفلان علي كذا في الإيجاب دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للإيجاب باعتبار أصل الوضع **(إنه دَين)** أي الثابت به دين لا غير لأن الاستعلاء فيه **(إلا أن يَصل به الوَديعة)** فيقول لفلان علي ألف وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لأن على يحتمل معنى الوديعة من حيث أن في الوديعة وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة. وقوله: إنه دَيْن كلام مستأنف، ولو قيل بالواو لكان أحسن. وعبارة شمس الأئمة أوضح فإنه قال: وأما على فللإلزام باعتبار أصل الوضع لأن معنى حقيقة الكلام من عُلُو الشيء عَلى الشيء وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللزوم ولهذا لو قال لفلان علي ألف درهم أنها مطلقة محمول على الدين إلاّ أن

المحضة كانت بمعنى الباء إذا استعملت في البيع والإجارة والنكاح لأن اللزوم يناسب الإلصاق فاستعير له، وإذا استعملت في الطّلاق كانَت بمعنى الشّرط عند أبي حنيفة رحمه اللّه حتى إن من قالت له امرأته طلقني ثلاثاً على ألفِ درهم فطلّقها واحدة لم يجب شيء. وعندهما يجب ثُلث الألف كما في قولها: بألف درهم وقال أبو حنيفة رحمه اللّه: كلمة علي لِلزوم على ما قلنا وليسَ بين الواقع وبين ما لزمها مقابلة بل بينهما معاقبة وذلك مَعنى الشرط

يصل بكلامه وديعة لأن حقيقة اللزوم في الدَّيْن. ثم إنها قد تُستعار للباء لأن اللزوم يُناسِب الإلصاق فإن الشيء إذا لزم الشيء كان ملتصقاً به لا محالة ولأن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لأن كل واحد منها يوصل الفعل إلى الاسم. قال الإمام عبد القاهر: على في قولك مررت على زيد أوصل الفعل الذي هو مررت إلى الاسم الذي هو زيد كما يفعل الباء كذلك في قولك مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا الوجه. وتُستعمل بمعنى الشرط باعتبار أن الجزاء يتعلّق بالشرط فيكون لازماً عند وجوده فكان استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة. فإذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الإسقاط كالبيع فإنه مُعاوضة مال بمال. والإجارة فإنها معاوضة مال بمَنْفعة. والنكاح فإنه معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التي تصحب الأعواض. لأن العمل لما تعذّر بحقيقتها تُحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجوب ولا تحمل على الشّرط لأن المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخَطر لما فيه من معنى القمار فتحمل على ما تحتمله تصحيحاً للكَلام. وإذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند أبي حنيفة رحمه اللّه.

واعلم أن ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالأخ مع الأخ والجار مع الجار إذ يستحيل أن يكون الشيء مقابلاً لشيء قبل مقابلة ذلك الشيء إياه وثبوت العوض مع المعوَّض من هذا الباب وما ثبت بطريق المعاقبة يكون متأخراً عن صاحبه، وصاحبه مقدّماً عليه، كالمشروط مع الشرط، لأن المشروط متوقف على الشرط فلا بد أن يثبت أولاً ثم يتعقبه المشروط ثم إن أجزاء العِوض تتوزّع على أجزاء المعوض بالاتفاق لأن ثبوتهما بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جُزأً من المعوض وأجزاء الشرط لا تتوزع على أجزاء المشروط بالاتفاق أيضاً لأن ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فإنه إذا قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنتِ طالق ثنتين تعلّقت الطلقتان بدخول الدارين فلو ثبت الانقسام تقع تطليقة بدُخول إحدى الدارين ودخول الدارين شرط واحد فيكون بعض

والجزاء فصارَ هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وقد أمكن العمل به، لأن الطلاق وإن دخله المال فيصلح تعليقه بالشروط حتى إنْ جانَب الزوج يمين فيصير هذا منها طلباً لتعليق المال بشرط الثلث فإذا خالفَ لم يجب وفي المعاوضات

المشروط مُتقدماً على الشرط وإنه فاسد. إذا عرفَت هذا قلنا إذا قالت لزوجها طلقني ثلاثاً على ألف درهم يحتمل على الشرط عند أبي حنيفة رحمه الله. حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان الطلاق رَجعياً. وعندهما تحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الألف وكان الطلاق بايناً كما لو قالت طلقني ثلاثاً طلقها واحدة يجب عليها ثلث الألف وكان الطلاق بائناً كما لو قالت طلقني ثلاثاً بألف لأن الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها أن ترجع قبل كلام الزوج وإنما يجب المال عليها عوضاً عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء أو قد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق إياها ودلالة الحال عليها وصار كقوله إحمل هذا الطعام إلى منزلي عَلى دِرْهم فإنها تُحمل على الباء وكما لو قالَت طلقني وضُرَّتي على ألف درهم فطلقها وحدها لزمها بقدر ما يخصها من الألف كما لو قالت بألف. وقال أبو حنيفة رحمه الله كلمة «على» للزوم كما بينا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو الألف مقابلة لينعقد معاوضة فتحمل على الباء بل بينهما معاقبة لأنه يقع الطلاق أولاً ثم يجب المال أو يجب المال ثم يقع الطلاق.

(**وذلك**) أي التعاقب معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لأن هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه أقرب إلى التحقيق أَوْلى من الحمل على الباء (**وقد أمكن العَمل به**) أي بمعنى الشرط هاهنا. لأن الطلاق وإن دخله المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط يصلح تعليقه بالشروط مثل أن يقول: إن قَدم فلان فأنت طالق على ألف صحّ ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لأنه تابع. والفاء في قوله فيَصْلُح زائدة وقعت غير موقعها لأنها لا تدخل في خبر إن (**حتى إنْ جَانَب الزوج يمين**) يعني لو ابتدأ الزوج فقال طلقتك ثلاثاً على ألف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكنه الرجوع قبل كلام المرأة ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يميناً إلاّ بأن قدر معنى التعليق فيه كأنه قال: إن التزمت ألفاً فأنت طالق ثلاثاً، فعرفنا أن دخول المال في الطلاق لا يمنع التعليق. إذا كان كذلك يجعل قولها: طلقني ثلاثاً على ألف تعليقاً لوجوب المال بإيقاع الثلاث كأنها قالت: إن طلقتني ثلاثاً فلَك ألف وطلباً من الزوج إيجاد هذا الشرط وهو الثلا.

(**فإذا خالف**) أي الزوج أمرها لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا بعضُه

المحضَة يستحيل معنى الشرط فوَجب العمل بمجازِه، قال اللّه تعالى: ﴿حَقِيقٌ

لعدَم صحة انقسام المشروط على أجزاء الشرط. هذا تقرير ما في الكتاب على وجه التقريب. وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فإنه قال: فيصير هذا أي قولها طلقني ثلاثاً على ألف منها طلباً لتعليق المال بشرط الثلاث وليس كذلك بل هو تعليق الالتزام بالطلقات الثلاث منها من حيث المعنى والغرض فإن مقصودها لتحصيل الثلاث بالمال فصار كأنها قالت إن طلقتني ثلاثاً فلك ألف. فينبغي أن يُقال: فيصير هذا تعليقاً للزوم المال بالثلاث. ولا مطابقة أيضاً بينه وبين قوله: **(لأن الطلاق وإن دخله المال يصح تعليقه بالشروط)** وفي التحقيق لا حاجة إلى ذكر هذا كلام لأن ما نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخل فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق التزام المال بالثلاث وطلب إيجاب الشرط من الزّوج فكان المناسب أن يقال وقد أمكن العمل به لأن تعليق التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يصح لتأديته إلى معنى المعاوضة في الآخرة فيصير هذا منها تعليقاً للمال بشرط الثلاث في ضمن الطلب فإذا خالف لم يجب. وذكر الشيخ في شرح الجامع الصغير: ولأبي حنيفة رحمه اللّه أن عَلى بمعنى الشرط لأن أصلها اللزوم فاستُعيرت للشرط لأنه يلازم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بألف بكلمة هي للشرط وصار بحُكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بأن قالت لك على ألف على أن تطلقني ثلاثاً وهناك لا يجب شيء إلاّ بإيقاع الثلاث فكذلك هاهنا. وذكر في «الأسرار» أن حقيقة كلمة على لإثبات الجزاء إذا خَرج مخرج الجواب لا لإثبات العَوض. كقولك أكرمني على أن أكرمك معناه إن أكرمتني أكرمك. فإذا دخلت على الإيجابات أو العدات لا تقتضي مقابلة فلا يجب المال به وجوب الأعواض بل يجب به وجوب الأجزئة مع الشروط لأن الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة وإذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المعاقبة كما لو قالت: إن طلقتني فلك ألف لا على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع. بخلاف الباء فإنها للمقابلة فإن لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار أن المبدل وهو الطلاق ليس بصالح لكن يثبت التوزيع كيلا يبطل العمل به أصلاً. وإنما حملناها على المقابلة في مسألة طلاق الضُرَّة معها على ألف لأنا إن حملناها على الجَزاء والمعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قَالت: إن طلقتنا فلك ألف. وإن حملناها على المقابلة وجب بعض البدل عليها إذا قبلت ولا يكون عليها إلاّ النصف. فدل الظاهر من حالها على إرادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نُقصان البدل إذ لا فائدة لها في طلاق الضُرَّة بعد طلاقها. فأما هاهنا فالفائدة لها أكثر في أن يجعل الألف جزاء حتى لا يلزمها شيء ببعض الطلاق. ومما يؤيد مذهب أبي حنيفة رحمه اللّه ما ذكر في «السير الكبير» ولو أن مسلماً وادَع أهل الحرب سنة على ألف دينار جازَت الموادَعة. فإن رَأى الإمام المصلحة في إبطالها ردَّ المال إليهم ثم نبذ إليهم

عَلَى أَن لاَّ أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الحَقَّ﴾ [الأعراف:١٠٥]، ﴿يُبَايِعنَكَ عَلَى أَن لاَّ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً﴾ [الممتحنة:١٢]، وأما «منْ» فللتبعيض هو أصلها ومعناها

وقاتلهم. وإن كان مَضى نِصف السنة ففي القياس يرد نصف المال ويمسك النصف للمُسلمين اعتباراً بالإجارة بعَوض معلوم. وفي الاستحسان يرد الكل لأنهم التزموا المال بشرط أن يسلم لهم الموادعة في جميع المدة. والجزاء إنما يثبت باعتبار الشرط جملة ولا يتوزع على أجزائه. وكلمة على للشرط في الحقيقة والموادعة في الأصل ليست من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة عاملة فيها بحقيقتها فإذا لم يسلم لهم الموادعة سنة كاملة وجب رد المال كله عليهم. وإن كان وادَعهم ثلاث سنين كل سنة بألف دينار وقبض المال كله ثم أراد الإمام نقض الموادعة بعد مُضي سنة فإنه يرد عليهم الألفين لأنه الموادعة كانت هاهنا بحرف الباء وهي تصحَب الأعواض فينقسم العَوض على المعوض باعتبار الأجزاء وفي المُعاوضات المحضَة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تَعليق التمليك بالحظر وهو فاسد بخلاف تعليق المال بالطلاق لأن المال وجب في ضمن ما يصح فيه التعليق وما ثبت في ضمن شيء لا يعطي لها حكم نفسه وإنما يعطى له حكم المتضمن كذا قيل (**فوجب العمل بمجازه**) وهو أن يجعل بمعنى الباء.

قوله: (قال الله تعالى) مُتَّصل بقوله: فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة ﴿**حَقِيقٌ عَلَى أَن لاَّ أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الحَقَّ**﴾، أي إني جدير بأمر الرسالة بشرط أن لا أقول على الله إلاّ الحق. وقال تعالى: ﴿**يُبَايِعنَكَ عَلَى أَن لاَّ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً**﴾، أي بشرط عدم الإشراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه. فأما أئمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا مَعناه جدير بأن لا أقول على الله إلاّ الحق. أو ضمن حقيق مَعنى حريص فاستقام على صلَة لَهُ. أو هو مبالغة من موسى عليه السلام في وَصْف نفسه بالصِّدق في ذلك المقام فإنه رُوي أن فرعون قال له لما قال: إني رسول من رب العالمين، كذبت فيقول: أنا حقيق على قول الحق أي واجب على قول الحق أن أكون قائله والقائم به ولا يرضى إلاّ بمثلي ناطقاً به. وكذا قالوا في قوله تعالى: ﴿**يُبَايِعنَكَ عَلَى أَن لاَّ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً**﴾، أن على صلة المبايعة يقال بايعه على كذا إلاّ أنه لما أدَّى إلى معنى الشرط إذ المبايعة توكيد كالشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا إنه بمعنى الشَّرط.

قوله: (فأما «منْ» فللتبعيض) ذكر النحاة أنها لابتداء الغاية يقال سرْت من الكوفة إلى البصرة وهذا الكتاب من فلان إلى فلان. وقد تكون للتبعيض كقوهم: أخذت من الدراهم وزيد من القوم. وللتَّبيين كقوله تعالى: ﴿فَاجتَنِبُواْ الرِّجسَ مِنَ الأَوثَانِ﴾ [الحج: ٣٠]، وكقولهم: خاتم منْ فضة وباب من سَاج. وقد تكون مزيدة كقولك: ما جاءني من

الذي وُضعت له لما قلنا وقد ذَكرنا مسائلها في قوله إعتق مِن عبيدي مَنْ شِئْت وما يجري مجراه ومسائله كثيرة. وأما «إلى» فلانتهاء الغاية لذلك وُضعت ولذلك استُعملت في الآجال وإذا دَخلت في الطلاق في قول الرَّجل أنت طالق إلى شهر فإن نوى التنجيز وَقع وإن نوى الإضافة تأخّر وإن لم يكن له نية وقع

أحد. وقال المحققون منهم الكل راجع إلى معنى ابتداء الغاية فإن قولك: أخذت من الدراهم دال على أن الدراهم موضع أخذك وابتداء غايته كما أن قولك سرت من البصرة يدل على أن البصرة منشأ سيرك غير أنها في الدراهم أفادت التبعيض لأنه ممكن فيها ولم تفده في قولك سرت من البصرة لأنك إذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها إذ لا يصح أن يكون خارجاً منها وغير خارج. وكذا في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُواْ الرِّجْسَ﴾ [الحج: ٣٠]، إذ الرِّجْس من الأوثان وغيرها فلما قال: من الأوثان بين ما هو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الأوثان. وكذا قولك: ما جاءني منْ أحد معناه من واحد هذا الجنس إلى أقصاه فيكون معنى ابتداء الغاية مستفاداً من الجميع كما ترى. ولهذا قال أبو العباس: مَعناها ابتداء الغاية فَقط. وذكر الشيخ في «جامعه» أيضاً أن كلمة من ليست عَينها بمعنى التبعيض وللانتزاع وابتداء الغاية فصارت للتبعيض. وهذا هو المختار إلا أن بعض الفقهاء لما وجدها أكثر استعمالاً في التبعيض جعلوها فيه أصيلاً وفيما سواه دخيلاً. وإليه مال الشيخ هاهنا فقال هو أصلها ومعناه الذي وضعت له لما قلنا أن الاشتراك خلاف الأصل فجعلناها للتبعيض ليكون له معنى يخصه. ورأيت في بعض نسخ أصول الفقه: أنها للتبعيض وابتداء الغاية جميعاً عند الفقهاء وكل واحد منْ موضعه حقيقة.

(**ومسائله كثيرة**) منها ما ذكر في «الجامع» رجل قال: إن كان ما في يدي من الدراهم إلاّ ثلاثة أو غير ثلاثة أو سوى ثلاثة فجميع ما في يدي صدَقة في المساكين فإذا في يده أربعة دراهم أو خمسة دراهم لزمه أن يتصدق بذلك كله. ولو قال: إن كان في يدي دراهم إلاّ ثلاثة والمسألة بحالها لا شيءَ عليه لأن جعل شرط حنثه في المسألة الأولى أن يكون في يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حنثه في المسألة الثانية أن يكون في يده غير الثلاثة مما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لأن اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين.

قوله: (وأما «إلى» فلانتهاء الغاية) هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سِرْت من البصرة إلى الكوفة فالكوفة مُنقطع السَّير كما كانت البصرة مبتداه ويقول الرجل: إنما أنا إليك أي أنت غايتي وتقول قمت إلى فلان فتجعله منتهاك من مكانك هذا هو الحقيقة في اللغة. وقد يجيء لمعنى المصاحبة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ أَمْوَالَهُمْ إِلَى

للحال عند زُفر رحمه الله لأن «إلى» للتأجيل والتأجيل لا يمنع الوقوع. وقُلنا إن التأجيل لتأخير ما يدخله وهنا دخل على أصل الطلاق فأوجب تأخيره.

أموالكم﴾ [النساء:٢]، وقولهم: الذود إلى الذود إبل، لكنه راجع في التحقيق إلى معنى الانتهاء أيضاً فإن الأكل في الآية ضمن معنى الضمّ إذ النهي لا يختصّ بالأكل فعُدّي بإلى أي لا تضمُوها إلى أموالكم في الإنفاق حتى لا تفرقوا بين أموالكم وأموالهم قلة مبالاة بما لا يحل وتسوية بينه وبين الحلال. أو المعنى لا ينته أكل أموالهم إلى أموالكم فيكون إلى صلة فعل الانتهاء. وكذلك معنى قولهم: الذّود إلى الذود إبل، والذود منضماً إلى الذود إبل. ولذلك أي ولأنها وُضعت لانتهاء الغاية استعملت في آجال الديون لأن آجال الديون غاياتها. واعلم أن كلمة إلى إذا دخلت في الأزمنة قد تكون للتوقيت وهو الأصل وقد تكون للتأجيل والتأخير. ومعنى التوقيت أن يكون الشيء ثابتاً في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتاً فيما ورائها أيضاً، كقولك: والله لا أكلم فلاناً إلى شَهر كان ذكر الشّهر لتوقيت اليمين إذ لولاه لكانت مؤبّدة وكذلك قولك: أجرتك هذه الدار إلى شهر. ومعنى التأخير والتأجيل أن لا يكون الشيء ثابتاً في الحال مع وُجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتاً في الحال أيضاً كالبيع إلى شهر فإنه لتأخير المُطالبة إلى مُضي الشهر ولولاه لكانَت المطالبة ثابتة في الحال وبَعد الشهر أيضاً ما لم يَسقط الدّين بالأداء أو الإبراء فإذا قال أنت طالق إلى شهر ونوى التنجيز تطلق في الحال ويَلْغو آخِر كلامه لأنه نوى حقيقة كلامه فإنه أراد أن يقع الطلاق في الحال وينتهي بمُضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لأنه مما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت. وإن نوى التأخير يتأخّر الوقوع إلى مضي الشهر لأنه نوى محتمل كلامه إذ الطلاق يقبل الإضافة كقوله أنت طالق غداً وإلى تستعمل في التأخير كما تستعمل في التوقيت فصار تقدير كلامه أنت طالق مؤخراً إلى شهر. وإن لم يكن له نية وقع للحال عند زُفر وهو رواية عن أبي يوسف رحمهما الله لأن إلى للتأجيل أو للتوقيت وكل ذلك صفة لوجود فلا بد من الوجود للحال ثم يَلْغو الوصف لأنه لا يقبله الا ترى أنه لو باع عبده بألف إلى شهر يثبت الألف للحال ويتأجل بعد الثبوت؟ وعندنا يتأخّر الوقوع إلى مُضي الشهر لأن إلى كما تدخل في الشيء لتوقيته تَدْخل لتأجيل الثبوت أيضاً فيصير كالمتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير فأما الإيقاع فيقبله فانصرف الأجل إليه كيلا يكون إبطالاً له. وهو كالنصاب علة لوجوب الزكاة ولما أجل بحَول تأجّل الوجوب لا الزكاة الواجبة لأنها بعد الوجوب لا تقبل الأجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الأجل عمله فيما يقبله. بخلاف البيع بألف إلى شهر لأن الألف مما يتأجل قبضه فانصرف إليه ولم ينصرف إلى الوجوب.

والأصل في الغاية إذ كان قائماً بنفسه لم يَدخل في الحكم مثل قول الرجل مِنْ هذا البستان إلى هذا البيتان وقول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّلَيلِ ﴾ [البقرة:١٨٧]، ألا أن يكون صدر الكلام يقع على الجملة فيكون الغاية

وبخلاف اليمين المؤقتة إلى شهر لأن اليمين ثابتة للحال وتقبل التوقيت فتتوقف كالإجارة فأما انعقاد اليمين فلا يَقبل التأجيل فلم يَنْصرف إليه وانعقَد للحال كذا في «الأسرار» وبيان ما ذكر في الكتاب ان التأجيل لتأخير ما يدخل فيه كتأجيل الدين وهاهنا دخل على أصل الطلاق لأن قوله: إلى شهر دخل في قوله: انت طالق كما دخل قوله: بعتك بالف إلى شهر في الألف إلا أن ثبوت نفس الدين لا يقبل التأجيل فانْصَرف إلى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل إليه فأوجب تأخيره.

قوله: (**والأصل في الغاية**) إلى آخره لما كان بعض الغايات الثابتة بهذه الكَلمة غير داخلة في حكم المغيا كالليل في الصيام وبعضها داخلة فيه كالمرفق في غسل اليد لا بد من ضابط لذلك. فقال: الأصل فيما أنها إذا كانت قائمة بنفسها بأن تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها إلى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له لأنها إذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن أن يستتبعها المغيّا مثل قوله: بعت من هذا البستان إلى هذا البستان وقوله: لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط فإن الغايتين لا تدخلان في البيع والإقرار. ولا يلزم على هذا قوله سبحانه: ﴿سُبحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيلاً مِّنَ المَسجِدِ الحَرَامِ إِلَى المَسجِدِ الأَقصَى﴾ [الإسراء:١]، حيث دخل المسجد الأقصى تحت الإسراء فقد ثبت أن النبي عليه السلام دخل المَسْجد الأقصى لأنا نقول ثبت ذلك بالأحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام.

إلا أن يكون استثناء من قوله لم يدخل في الحكم أي لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا إذا كانت قائمة بنفسها إلاّ إذا كان صدر الكلام واقعاً على الجملة أي المغيا والغاية جميعاً فحينئذ تدخل لأن صدر الكلام لما كان واقعاً على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول إلاّ البعض منها كان المقصود من ذكر الغاية إسقاط ما وراءها ضرورة والاسم يتناول موضع الغاية فبقي داخلاً تحت صدر الكلام لتناول الاسم إياه. مثل ما قلنا في المَرافق أنها دَاخلة تحت الغسل وهو مَذهب عامَّة العُلماء لأن المقصود من ذكْر المرافق إسقاط ما وراءها إذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا تدخل تحت الإسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من إطلاق الأيدي في التيمم الأيدي إلى الآباط كذا في بيوع «المبسوط».

لإخراج ما وراءَها فيبقى داخلاً بمطلق الاسم مثل ما قُلنا في المرافق، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في الغاية في الخيار أنه يدخل وكذلك في الآجال في

فإن قيل لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله: ﴿فَاغسلُواْ﴾ [المائدة:٦]، في هذه الآية فكيف يمكن جعله غاية للإسقاط وانه ليس بمذكور ولا مُضمر.

قلنا تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهراً ولكن المقصود هو الإسقاط هو الإسقاط دون مدّ الحكم كما قال زفر رحمه الله فالمرفق غاية للغسل لفظاً وظاهراً وغاية للإسقاط معنى ومقصوداً والعبرة للمعاني دون الظواهر. وذكر صاحب الكشاف فيه في تفسير هذه الآية أن كلمة إلى تفيد مَعنى الغاية مطلقاً فاما دخولها في الحكم وخروجها منه فأمر يدور مع الدليل. فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى: ﴿فنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة:٢٨٠]، لأن الإعسار علة الإنظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظراً في كلتي الحالتين معسراً أو موسراً فتبطل الغاية. وكذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليلِ﴾، إذ لو دخل لوَجب الوِصال.

ومما يدل على الدخول قولك: قرأت القرآن من أوله إلى آخره لأن الكلام سيق لحفظ القرآن كله فقوله إلى المرافق وإلى الكعبين لا دليل فيه على احد الامرين فاخذ عامَّة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل وأخذ زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها. ولهذا اي لما ذكرنا أن الصدر إذا كان متناولاً للجملة تدخل الغاية قال أبو حنيفة رحمه الله إذا باع بشرط الخيار إلى الغَد أو إلى الليل او إلى الظهر تَدْخل الغاية في مُدَّة الخيار لأن الغاية هاهنا حَد الإسقاط فإنه لو شرط الخيار مطلقاً يثبت الخيار مؤبداً ولهذا فَسد العقد. الا ترى أنه لو أسقط الخيار في الثلاث عنده وبعده أي مدة كانت عندهما ينقلب جائزاً؟ فعرفنا أنه منعقد بصفة الفساد. وإذا كانَ كذلك كان ذكر الغاية لإخراج ما وراؤها فتَبقى داخلة تحت الجملة كالمرافق في الوضوء. بخلاف الأجَل في الدين لأن الغاية فيه لمد الحكم إلى موضع الغاية، لأن الأجل للترفية فمطلق الاسم يتناول أدنى ما يحصل به الترفية وبخلاف الإجارة فإن الغاية فيها لا تدخل في مدّة الإجارة أيضاً لأنها عَقْد تَمليك المنفعة بعوَض فمطلقها لا يوجب إلاّ أدنى ما يتناوله الاسم وذلك مجهول ولأجل الجهالة يَفْسد العقد فكان ذكْر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذلك بمد الحكم إلى موضع الغاية. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لا تدخل الغاية في مدّة الخيار لأن الغد جعل غاية والأصل أن الغاية لا تَدْخل في الصَّدر إلاّ بدليل ولهذا سُميت غاية لأن الحكم ينتهي إليها دل عليه الصوم إلى الليل والأكل إلى الفجر ولهذا لو آجر داره إلى رمضان أو باع بأجل إلى رمضان أو حلف لا يكلمه إلى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجملة لأنه غاية. ولا يلزم علينا

الأيمان في رواية حسن ابن زياد عنه. وقال في قوله: لفلان عليّ مِنْ درهم إلى

المرافق فإنها دخلت تحت الجملة لأن ذلك ثَبت بالسنة فإن النبي ﷺ حين عَلّم الوضوء الذي لا يَقبل الله الصلاة إلاّ به غسَل المرافق هكذا حكى الحاكي الوضوء كذا في «المبسوط» و«الأسرار» وذكر القاضي الإمام في آخر هذه المسألة أن مذهبهما أوضح لأن قوله إلى غد قرن بالخيار فصار مداً للخيار إليه وكذلك المرفق قرن بالغَسل والكلام إذا قرن به غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمفصول عن القَيد ثم التعبير بالقيد عن حال الإطلاق بل يُعتبر مع القيد جُملةً واحدة لما عُرف في مسألة تعليق الطلاق للشرط ومتى جعل كلاماً واحداً للإيجاب إلى غد لا الإيجاب والإسقاط لأنهما ضدان فلا يثبتان إلاّ بنصين والنص مع الغاية نصٌ واحد. ولأن مسألة اليمين لأزمة على طريق أبي حنيفة والاعتماد على رواية الأصل دون رواية الحسن.

قوله: (وكذلك في الآجال في الأيمان) أي وكما تدخل الغاية في الجملة في مَسألة الخيارعنده لما ذكرنا من المعنى تدخل الآجال المذكورة في الأيمان أيضاً بأن حلف لا يكلم فلاناً إلى رجب أو إلى رمضان أو إلى الغد في الجملة عنده أيضاً في رواية الحسن عنه لذلك المعنى فإن مطلق كلامه مقتضي التأبيد، فيكون ذكر الغاية لإخراج ما ورائها. ولا تدخل في ظاهر الرواية عنه، وهو قولهما، لأن في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكاً كذا قالَ شَمس الأئمة رحمه الله. ولأن الكلام في أصل الوَضع لا يقتضي العُموم والتأبيد بل مطلقُه يتناول أدنى ما ينطلق عليه الاسم كاسم الصيام يتناول أدنى الإمساك واقتضاؤه للتأبيد في قوله: لا أكلم بالعارِض وهو وقوعه في موضع النفي لا بأصل الوَضع فكان عندنا في حُكم الغاية لأن كون الغاية للمدّ أو للإسقاط بالنظر إلى أصل الوضع لا باعتبار العَوارض فكانَ ذكْر الغاية لمد الحكم بالنظر إلى أصل الوضع لا للإسقاط فلا تدخل الغاية تحت الجملة كما لو قال: والله لأكلمنَّ فلاناً إلى الليل أو إلى الغد. بخلاف اسم اليد فإنه يتناول جميع العُضو المعلوم بأصل الوضع فيكون ذكر الغاية للإسقاط. ووَقع في بعض النسخ وكذلك في الآجال والأيمان وفي بعضها في الآجال وفي الأيمان وفي بعضها وفي الأثمان بالثاء المثلثة وكل ذلك سَهو لأن قوله في رواية الحسن: إن اتصل بالجميع يقتضي أن يكون في الآجال رِوَايتان وإن اتصل بالأخير يقتضي أن تكون الآجال داخلة في الجملة عند رواية واحدة وكل ذلك فاسد لأن الأجل في الدين والبيع المؤجل والإجارة لا يدخل في الجملة بالاتفاق.

قال شمس الأئمة وفي الآجال والإجارات لا يدخل الغاية لأن المطلق لا يقتضي

عشرة لم يدخل العاشرِ لأن مطلق الاسم لا يتناوله وقالا: يَدخل لأنه ليس بقائم بنفسه وكذلك هذا في الطلاق وإنما دخلت الغاية الأولى للضرورة. وأما «في»

التأبيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك. فثبت أن الصحيح من النسخ ما ذكرناه أولاً.

قوله: (وقال) أي أبو حنيفة رحمه اللّه في قوله: لفلان علي من درهم إلى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر في الوجوب فيلزمه تسعة لأن مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب إليه فلا يدخل. وقالا: تدخل الغاية الأخيرة كالأولى **(لأنه)** أي العاشر **(ليس بقائم بنفسه)** إذ لا تحقق للعاشر إلاّ بوجود تسعة أخرى قبله كما لا تحقق للأول إلاّ بوجود ثانٍ بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية ما لم يكن ثابتاً وذلك بالوجوب.. وكذلك هذا في الطلاق يعني ما ذكرنا من دخول الغاية الأولى دون الأخيرة عنده ودخول الغايتين عندهما ثابت في قوله: أنت طالق من واحدة إلى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين.

وذكر الشيخ في بَعض نسخه في هذه المسألة: هما يقولان إنه جعل المشروع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته. وتحقيق ذلك أنه أوقع طلاقاً موصوفاً بوصف أنه بين الأولى والثالثة فلا يقع حتى يوجد إذ وجودهما بوقوعهما فإذا وقعا لم يرتفعا بعد ذلك فلهذا اقتضى دخلوهما في المغيا وإنما دخلت الأولى أي الغاية الأولى عند أبي حنيفة للضرورة وهي أنه إنما أوقع ما بين الأولى والثالثة بنصه فتكون ثانية، والثانية على حقيقتها لا يتصورّ إلا بالأُولى فاقتضى ذلك دُخول الأُولى لتصير هي ثانية ولم يقتضِ دُخول الثالثة لأن الثابتة ثانية بلا ثالثة فعملنا بالغاية الأولى على مجازها عملاً بحقيقة الثانية لأنها هي الواقعة. والحكم المطلوب بهذا الإيجاب فكان طلب حقيقته أولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما إذا قال: أنت طالق ثانية فإنها تقع واحدة لأن الثانية: تَلْغو ولم يُمكن إثبابها بالواحدة قَبْلها لأنه لم يجرِ لها ذِكْر يحتمل الثبوت والطَّلاق لا يثبُت إلى بلفظ وقد جرَى في مسألة الغاية ما يحتمل الثبوت لأن الغاية قد تدخل في الجملة إذا قام دليله ألا ترى أن رجلاً لو قال لآخر: كُلْ من هذا الطعام إلى عشر لقمات كان له أن يأكل اللقمة العاشرة، ولو قال: اشترى لي عبداً إلى ألف درهم دخل الألف وكذلك الكفالة عَنْ رجل إلى ألف لأن دلالة الحال دلت عليه، فإن الإنسان لا يكفل إلى ألف درهم إلا هو راضٍ بتمامها، وكذا الشراء وكذا إباحة الطعام. فإنه قل ما يجري الضنّ بلقمة واحدة. فاما الطلاق فدلالة الحال تمنع الدخول لأن الرجل يحترز عن الثالثة أشد الاحتراز. وكذا الإقرار لأنه إخبار فينتهي صحته على ثبوت المخبر عنه وثبوت تسعة لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل تحته بدلالة الحال فبقي الأمر على ظاهره كذا في «الأسرار».

فللظرف وعلى ذلك مسائل أصحابنا رحمهم اللّه. ولكنهم اختَلفوا في حذفه وإثباته في ظروف الزمان وهو أن تقول: أنت طالِق غداً أو في غد وقالا: هما سواء. وفرَّق أبو حنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار على ما ذكرنا في موضعه

قوله: (**وأما «في» فللظرف**) هذه الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه ظرفاً لما قبلها ووعاءً له فإذا قلت: الخروج في يوم الجمعة فقد أخبرت أن اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاءً له وكذلك قولك: الركض في الميدان وزيد في الدار هذا أصل هذه الكلمة، ثم قيل زيد ينظر في العلم وأنا في حاجتك مجازاً على معنى أن العِلم جعل وعادٍ لنظره وتأمله وعلى معنى أنه لما صرف العناية إلى حاجته صارت كأنها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه (**وعلى ذلك مسائل أصحابنا**) أي على أنها للظرف بنيت مسائل أصحابنا. فإذا قال غصبتك ثوباً في منديل أو تمراً في قوصرة يلزمه كلاهما لأنه أقر بغصب مظروف في ظرف ولا يتحقق ذلك إلا بغصبه إياهما. وقال أبو يوسف ومحمَّد رحمهما اللّه: هما سَواء يقوله أنت طالق غداً وأنت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوَى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاءً لأن حذْف حرف في وإثباته في الكلام سواء إذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت في يوم الجمعة، وسكنت الدار وسكنت في الدار، وقد أجمعنا أنه لو قال: غداً ونوى آخر النَّهار يُصدَّق ديانةً لا قضاء فكذا إذا قال في غد. ألا ترى أن قوله غداً معناه في غدٍ إلا أنه حذف عنه حرف الظرف اختصاراً فكان كالمصرّح به في الحكم.

وفرق أبو حنيفة رحمه اللّه بين المسألتين فيما إذا نوى آخر النهار فقال في قوله: في غد يُصدق ديانة وقضاءً وفي كقوله غداً يصدق ديانة لا قضاء (**على ما ذكرنا في موضعه**) أي من «شرح الجامع الصغير» و«المبسوط» إن الظرف إذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استعيابه إن أمكن لأنه حينئذ شابه المفعول به من حيث أنه صار معمولاً للفعل ومنصوباً به ألا ترى أنه إذا اتَّسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في أخذ حكم المفعول به حتى إذا أخبرت عنه بالذي عملت به ما عَملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك متسعاً سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة، كما تقول الذي ضربته زيد ولم يقل الذي سرت فيه يوم الجمعة. وإذا اتصل به الفعل بواسطة حَرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه إذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب. وإذا ثبت ذلك قُلنا: إذا قال غداً ونوى آخر النهار لم يصدق قضاءً لأن الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد أعني كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من أن يكون واقعاً في أوله ليحصل الاستيعاب فإذا نوى آخر النهار فقد غيَّر موجب كلامه إلى ما هو تخفيف عليه فلا يُصَدَّق

أن حرف الظرف إذا سَقط اتَّصل الطلاق بالغَد بلا واسطة فيقع في كله فيتعين أوله فلا يصدق في التأخير وإذا لم يَسقط حرف الظرف صار مضافاً إلى جُزء منه مبهم فيكون نيته بياناً لما أبهمه فيصدقه القاضي وذلك مثل قول الرجل إن صمت الدهر فعليّ كذا أنه يقع على الأبد، وإن صمت في الدهر يقع على سَاعة

قضاءً ولكنه يُصدَّق ديانة لأنه نوى محتمل كلامه. وأما إذا قال: في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم وإليه ولاية التعيين كما لو طلّق إحدى نسائه فإذا نوى آخر النهار كان نيته تعييناً لما أبهمه لا تغييراً للحقيقة فيصدَّق قضاء كما يصدق ديانة وإذا لم ينو شيئاً كان الجزء الأول أولى لعدم المُزاحم والسبق فلذلك يقع فيه. ثُم استوضح ما ذكر من الفرق فقال وذلك أي الفرق الذي ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسألتين فإنه إذا قال: إن صمت الدَّهر فكذا كان شرط الحنث صَوْم جميع العمر ولو قال: إن صمت في الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة معناه أن ينوي الصوم إلى الليل في وقته ثم يفطر بعد ذلك.

قوله: (وإذا أضيف) أي قوله أنت طالق إلى المكان بأن قيل أنت طالق في الدار أو في الظل أو في الشمس طُلّقت في الحال حيثما كانت لأن المكان لا يَصْلح ظرفاً للطلاق إذ الظرف للشيء بمنزلة الوَصْف له وما كان وصفاً للشيء لا بد من أن يكون صالحاً للتخصيص والمكان لا يَصْلح مخصصاً للطلاق بحال لأنه إذا وقع في مكان كان واقعاً في الأمكنة كلها وكذا المرأة إذا اتَّصفت به في مكان تُوصف به في جميع الأمكنة وإذا لم يَصْلح مخصصاً لا يُمكن أن تجعل بمعنى الشرط. ألا ترى أنه لو جُعل بمعنى الشرط وهو مَوجود كان تنجيزاً أيضاً لأن التعليق بأمر كائن تنجيز. بخلاف إضافته إلى الزمان لأن الزمان يصلح مخصصاً له إذ الطلاق يكون واقعاً في زمان دُون زمان فإذا أضافه إلى زمان معدوم في الحال يمكن أن يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع في الحال. إلا أن يراد به أو بقوله في الدار مثلاً إضمار الفعل بأن أريد به في دخولك الدار فحينئذ لا تطلّق في الحال لأنه ذكر المحل وإرادته الفعل الحال فيه. أو ذكر المسبب وأراد به السبب إذ الدخول في الدار سبب كينونتها فيها وكل ذلك من أنواع المجاز فكان ما نوى محتمل كلامه فيصح إرادته وصار الدخول مضمراً في الكلام وإذا صار مضمراً كان في معنى الشرط لما سنذكره. إذا قال أنت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لأن الفعل لا يصلح ظرفاً للطلاق على معنى أن يكون شاغلاً له لأنه عرَض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقة في فيجعل مُستعاراً لمعنى المقارنة لأن في الظرف معنى المقارنة إذ من قضيته الاحتواء على المظروف فيقارنه بجوانبه الأربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لأن قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخل إلا أنه لا يكون شرطاً

وإذا أُضيف إلى المكان فقيل أنت طالق في مكان كذا وقع للحَال، إلا أن يُراد به إضمار الفعل فيصير بمعنى الشرط. وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة إذا نُسب إلى الفعل فقيل أنت طالق في دُخول الدار لأنه لا يصلح ظرفاً وفي الظرف معنى المقارنة فجُعل مستعاراً بمعناه فصار بمعنى الشرط وعلى هذا مسائل

محضاً لأنه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلهذا قال بمعنى الشرط. وقال بعضهم يجعل مستعاراً لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث أن كل واحد من الظرف والشرط ليس بمؤّثر فيتعلّق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخراً عن الدخول كما لو قال: إنْ دخلت الدار ولكن الأول أصح فإنه لو قال لأجنبية أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال: مع نكاحك. ولو جعل مستعاراً للشرط لطلقت كما لو قال: أنت طالق إن تزوجتك. إليه أشار القاضي الإمام فخر الدين رحمه الله.

والضمير في قوله بمعناه راجع إلى ما يرجع إليه ضمير جعل وهُو حرف في والباء للسببية أي جعل حرف «في» مستعاراً لمعنى المقارنة باعتبار معناه. أو الضمير راجع إلى المقارنة بتأويل القرآن والباء بمعنى اللام أي جعل حرف «في» مُستعاراً لمعنى المقارنة.

(وعلى هذا) أي علي أن في تصير بمعنى الشرط بنيت مسائل في الزيادات. قال شيخ الإسلام صاحب «الهدبية» في شرح الزيادات: إذا قال أنت طالق في مشيئة الله أو في إرادته أو في رضاه أو في محبته أو في أمره أو في إذنه أو في حُكمه أو في قدرته لا يقع الطلاق أصلاً إلا في علم الله فإنه يقع الطلاق فيه في الحال لأن كلمة «في» للظرفية حقيقة إلا إذا تعذر حَمْلها على الظرفية بأن صحبت الأفعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير أنه إنما يصح حملها على التعليق إذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقاً والمشيئة والإرادة والرضاء والمحبة مما يصح وصفُ الله تعالى به وبضده فإنه يصح شاء الله كذا ولم يشأ كذا وأراد ولم يُردْ وأحبَّ ولم يُحب. وكذا الأمر والرضاء والحكم والإذن فكان إضافة الطلاق إليها تعليقاً. والتعليق بها بحقيقة الشرط إبطال للإيجاب فكذا هذا. أما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لأن علمه محيط بجميع الأشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض فكان التعليق به تحقيقاً وتنجيزاً فيقع الطلاق في الحال. ويشكل على ما ذكرنا القُدرة فإنه لا يصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق ولكن الجواب عنه أن القدرة هاهنا بمعنى التقدير وقرئ قوله تعالى: ﴿فَقَدَرنَا فَنعمَ القَادرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣]، بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى: ﴿قَدَّرنَاها مِنَ الغَابِرينَ﴾ [النمل: ٥٧]،

«الزيادات» أنت طالق في مشيئة الله وإرادته وأخواتهما فإن الطلاق لا يقع كأنه قال إن شاء الله. إلا في علم الله. لأنه يُستعمل في المعلوم ولا يصلح شرطاً بل يستحيل وإذا قال أنت طالق في الدار وأضمر الدخول صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير بمعنى ما قلنا وعلى هذا قال: لفلان علي عشرة دراهم يلزمه عشرة

والتقدير مما يصح وصف الله تعالى به وبضده لأنه لا يصح أن يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة المشيئة والإرادة فلا يقع الطلاق بإضافته إليها.

قوله: (**إلا في علم الله**) استثناء من قوله لا يقع (**لأنه**) أي العلم يُستعمل في المعلوم استعمالاً شائعاً يقال: اغفر اللهم علمك فينا أي معلومك ويقال علم أبي حنيفة ويُراد معلومه ولهذا لو حلفَ بعلم الله لا يكون يميناً وإذا كان مستعملاً بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط لأن الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لا محالة وإذا كان كذلك كان واقعاً في الحال لأنه جعل معلوم الله تعالى ظرفاً للطلاق وإنما يكون الطلاق في معلومه إن لو كان واقعاً في الحال لأنه لو لم يكن واقعاً لكان عدمه في معلومه. قال شمس الأئمة في أصول الفقه: «فإن قيل لو قال: في قدرة الله يُطلق وقد تُستعمل القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستعظم شيئاً: هذا قدرة الله. قلنا: معنى هذا الاستعمال أنه أثر قدرة الله إلا أنه قد يقام المضاف إليه مقام المضاف فَفُهِم المقدور من المضاف المحذوف لا من المضاعف إليه ومثله لا يتحقق في العلم». إذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم. الا ترى أنه يجوز أن يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يجوز أن يقال مقدورنا.

قوله: (**وعلى هذا**) أي على أن الحَرْف يُستعار للمقارنة حمل على مع في هذه المسألة عند النية فإذا قال: لفلان عليّ عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم عندنا إلا أن يعني معنى مع فيلزمه عشرون. وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون بكل حال. وقال الحسن يلزمه مائة لأن العشرة في العشرة في متعارف الحساب مائة فيحمل عليها. إلا أنا نقول أثر الضرب في تكثير الأجزاء إلا في زيادة المال وعشرة درا وزناً وأن تكثر أجزاؤها لا تصير أكثر من عشرة. وزُفر رحمه الله يقول لما تعذَّر العمل بحقيقة هذا الحرف لأن العدد لا يكون ظرفاً لمثله بلا شبهة حمل على مع أو واو العطف لما ذكرنا أن في الظرف معنى المقارنة والجمع قال الله تعالى: ﴿فَادخُلِي فِي عِبَادِي﴾ [الفجر:٢٩]، أي معهم. وانا نقول جهة المجاز هاهنا متعددة فإن في قد يكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى إخباراً: ﴿وَلأصَلِبَنَّكُم فِي جُذُوعِ النَّخلِ﴾ [طه:٧١]، أي عليهاوقال

دراهم لأنه لا يصلح للظرف فيَلْغُو إلا أن ينوي به معنى مع أو واو العطف فيصدق لما قلنا إن في الظرف معنى المقارنة فيصير من ذلك الوجه مُناسباً لمع وللعطف فيلزَمُه عشرون وكذلك قوله أنت طالق واحدة في واحَدة فهي واحدة وإن نوى معنى مع وقعا قبل الدخول، وإن نوى الواو وقعت واحدة.

عز اسمه: ﴿وَارْزُقُوهُم فِيهَا﴾ [النساء:٥]، أي منها وليس أحد الوجوه أولى من الباقي فيعتبر أوله كلامه فيلزمه عشرة ويلْغو آخرُه. إلا أن يقول عنيت هذه وهذه فحينئذ يعمل بَيانه لأنه بيَّن أنه استعمله بمعنى مَع أو بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيُصدّق. ولا يُقال معنى «على» أو منْ لا يستقيم هاهنا إذ لا يقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة من عشر فكان معنى المقارنة متعيناً فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر. لأنا نقول المال لا يجب بالشك لأن البراءة أصل وقد أمكن حمل كلامه على تكثير الأجزاء فلا وجه للمصير إلى المجاز وإيجاب الزيادة من غير قصد.

قوله: (وكذلك) أي ومثل قوله لفلان على عشرة في عشرة قوله أنت طالق واحدة في واحدة في أنه يعتبر المذكور الأول عند عدم النية فتقع واحدة سواء كانت المرأة مدخولاً بها أو لم تكن. ويصح إرادة مع أو الواو، إلا أنه إذا أراد مع لا يفترق الحال بين المدخول بها وغير المدخول بها فتقعان جميعاً وإن أراد الواو تقع ثنتان في المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها كما لو صرَّح بالواو فقال أنت طالق واحدة وواحدة.

ومن ذلك حُروف القسم وهي الباء والواو والتاء وماوُضع لذلك وهو: أيم اللّه تعالى وما يُؤدي معناهَ وهو لعمْر اللّه فأما الباء فهي للإلصاق وهي دالة على فعل محذوف معناه أقسم أو أحلف باللّه، وكذلك في سائر الأسماء والصفات، وكذلك في الكنايات تقول: بك لأفعلنّ كذا وبه لأفعلن كذا فلم يكن لها اختصاص القسم.

وأما الواو فإنها استُعيرت بمعنى الباء لأنها تناسب صُورة ومعنى أما الصورة فإنها صورتها وجودها من مخرجها بضم الشفتين مثل الباء وأما المعنى فإن عطف الشيء على غيره نظير إلصاقه به فاستعير له إلا أنه لا يحسُن إظهار

[حروف القَسم]

قوله: (**ومن ذلك**) أي ومن باب حروف الجر ومن باب حروف المعاني حروف القَسم. والقسم جُملة إنشائية يؤكد بها جملة أخرى ولهذا لم يجز السكوت عليه فلا تقول احلف باللّه وتسكت بل يجب أن تأتي بالمقسم عليه فتقول: أحلف باللّه لأفعلن لأنك لم تقصد الاخبار بالحلف وإنما قصدت أن تخبر بأمر آخر نحو لأفعلنّ إلا أنك أكدته ونفيت عنه الشك بأن أقسمت عليه. وهي الباء والواو والتاء فإنها مستعملة في القسم وإن لم توضع له في أصل الوضع ألا ترى أنها تُستعمل في غيره أيضاً (**وما وضع لذلك**) أي للقسم وهو أيم اللّه فإنه لم يوضع إلاّ للقسم ولهذا لم يستعمل في غيره. وما يُؤدي معنى القسم كما سنُبينه. وأما الباء فهي التي للإلصاق أي الباء التي في القسم ليست بحرف موضوع للقسم بل هي الباء التي للإلصاق فإنهم لما احتاجوا إلى إلصاق فعل الحلف بما يقسمون به استعلموها فيه استعمالهم إياها في قولهم: كتبتُ بالقلم إلا أنهم حذَفوا الفعل لكثرة القسم في كلامهم اكتفاء بدلالة الباء عليه كما حذفوا في بسم اللّه، فقالوا: باللّه لأفعلن مريدين أَحلف باللّه أو أقسم به فكانت الباء دالة على فعل محذوف (**وكذلك في سائر الأسماء**) أي كما تدل الباء على فعل محذوف في باللّه لأفعلن تدل على فعل محذوف في الحلف بسائر الأسماء مثل قوله بالرّحمن وبالرحيم وبالقدوس لأفعلن. والصفات مثل قوله بعزة اللّه وبجلاله وبعظمته وبكبريائه. فلم يكن لهم أي للباء اختصاص بالقَسم يعني لما كان دُخولها في القسم باعتبار مَعنى الإلصاق لا أنها موضوعة له لم تكن مختصة بالقسم لأن الإلصاق لا يختص به.

الفعل هاهنا تقول: والله ولا نقول: أحلف والله لأنه استعير للباء توسعة لصلات القسم فلو صحَّ الإظهار لصار مستعاراً بمعنى الإلصاق فتصير الاستعارة عامَّة في بابها، وإنما الغرض بها الخصوص لباب القسم الذي يدعو إلى التوسعة ويشبه قسمين ولا يدخل في الكناية أعني الكاف. ثم استُعير التاء بمعنى الوآو توسعة

وأما الواو فإنها استعيرت في القَسم بدلاً من الباء لمناسبة بينهما صورة ومعنى كما ذكر في الكتاب. وشرط إبدالها حذف الفعل ولهذا قيل أنها عوض عن الفعل ومن ثمة جاز أقسمت بالله وامتنع أقسمت والله كذا في بعض شروح «المفصل» فتبين أن معنى قوله: لا يحسن إظهار الفعل لا يجوز **(لأنه)** أي الواو **(استُعير للباء تَوْسعة لصِلات القسم)** إذ الحاجة دعت إلى الاستعارة في باب القسم لكثرة دوره على الألسنة لا لمعنى الإلصاق فلو صح إظهار الفعل مع الواو لصار الواو مستعاراً لمعنى الإلصاق إذ لا معنى له عند ظُهور الفعل إلا الإلصاق كالباء **(فتصير الاستعارة عامَّة في بابها)** أي في باب استعارة الواو للباء لأنه يلزم صحة استعماله مكان الباء في غير القسم أيضاً فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى بزيد وبعت هذا العبد وألف درهم بمعنى بألف درهم وفساده ظاهر إذ لم يُسمع ذلك من أحد. ولأنه خروج عن الغرض. **(إذ الغرض لها)** أي لاستعارة الواو للباء **(الخصوص لباب القسم)** إذ الداعي إليها وهو الحاجة إلى التوسعة مختص به.

قوله: (ويشبه قسمين) يجوز أن يكون كلاماً مُستأنفاً يعني لا يجوز إظهار الفعل معَ الواو فلو أظهر مع ذلك كان في معنى قَسَمين لأن قوله: أحلف بانفراده يَمين وكذا قوله: والله فإذا جمع بينهما ولم يصلح الواو رابطة صار كأنه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لأنها للإلصاق فيكون الكل كلاماً واحداً فيكون يميناً واحدة. ويجوز أن يكون معطوفاً على فيصير أي لو صح إظهار الفعل صارت الاستعارة عامة وأشبه كلامه قسمين لأنه لما قال: أحلف والله بمعنى بالله كان بظاهرة قسمين لما ذكرنا وغرضه قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهره مخالفاً لغرضه فلم يكن خالياً عن خلل فكان الاحتراز عنه أولى. وكان الشيخ رحمه الله إنما قال لا يُحسن إظهار الفعل فلم يقل لا يجوز إشارة منه إلى أن الكلام لا يَلْغو عند إظهار الفعْل ولكنه يُشبه قسمين وذلك مُخالف للغرض **(ولا تدخل)** أي واو القسم في الكناية أي في المضمر لا يقال وَكَ لأفعلن ولما كان لفظ الكناية في اصطلاح الأصوليين متناولاً للضمائر وغيرها احترز بقوله أعني الكاف عن غير الضمائر. ثم استُعير التاء بمعنى الواو أي أبدل التاء عنها على طريقة الإبدال في نحو. تُراث، وتَوراة، وتجاه، وتُخمة، وتُهمة، إذ الأصل فيها وارث فعال من وَرث وراثة، وَوُوراة فَوْعَلَة من وَرى

لشدة الحاجة إلى القسم لما بين الواو والتاء من المناسبة فإنهما من حروف الزوائد في كلام العرب مثل التراث لغة في الوارث والتوراة وما أشبه ذلك ولما صار ذلك دخيلاً على ما ليس بأصل انحطّت رُتبته عن رُتبة الأول والثاني فقيل لا تدخل إلا في اسم اللّه لأنه هو المقسم به غالباً فجاز تاللّه، ولم يجز تالرحيم. وقد يُحذف حرف القسم تخفيفاً: فيقال اللّه لأفعلنَّ كذا لكنه بالنصب عند

الزند يرى وَرْياً إذا خرج ناره، ووُجاه من الوَجه ووخمة من وخم الرجل وخامة إذا لم يهنأ الطعام له ووهمة من الوهم لأنه أمر يقع في قلب الإنسان كالظّن.

وذكر في شرح «القصيدة الشاطبية» أن الناس اختلفوا في التوراة فذَهب البصريون إلى أنها مُشتقة من وَرَى الزند وهو الضَّوء الذي يظهر منه عند القدح فكأنها ضياءٌ ونور ووَزنها فَوْعلة كدَوحلة وحَوْقلة فأبدلت واوها تاءً على حَد تُجاه وتُخمة وقلبت ياؤها ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها. وقال الكوفيون وَزْنها تَفْعَلة كتَنْفَلة في تَتْفلة وضعف ذلك لقلة هذا البناء وشُذوذه. وقال بعضهم: هي تَفعلة كَتوْصية ففتحت عَينها وقُلبت تاؤها ألفاً وقد فُعل ذلك في ناصية وجارية فقيل ناصاة وجاراة في لغة طي. وضعف ذلك أيضاً لعدم اطراده في توصية وتوقية. وقال صاحب الكشاف فيه: «التوراة والإنجيل» اسمان أعجميان وتكلف اشتقاقما من الوَرى والنَّجل ووَزنهما بفَوعلة وإفعيل إنما يصح بَعد كونهما عربيتين. قال وقرأ الحسن والأَنجيل بفَتح الهمزة. وهو دليل على العَجمة على أفعيلاً بفتح الهمزة عديم أوزان العرب. فتَبين بهذا أن الاستشهاد في الكتاب إنما يصح على القول الأول فقط.

ثم الشيخ ذكر أن المعنى المجوز للمجاز كونهما من حروف الزوائد وذَكر الجوهري في الصِّحاح وجهاً آخر فقال: اتكلت على فلان في أمري إذا اعتمدته وأصله أوتكلت قُلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها ثم أبدلت منها التاء فادغمت في تاء الافتعال ثم بُنيَتْ على هذا الإدغام أسماء من المثال وإن لم يكن فيها تلك العلة توهماً أن التاء أصلية لأن هذا الإدغام لا يجوز إظهاره في حال فمن تلك الأسماء التُّكلَة والتُّكلان والتُّخمة والتُجاه والتُراث والتَّقوى. وإذا صُغِّرت قلت تُكيلة وتُخيمة ولا تعيد الواو لأن هذه الحروف ألزمت البدل فتثبت في التصغير والجمع. وذكر الشيخ عبد القاهر: أن الواو في أتعد قلبت تاء لأن الواو قريبة من التاء وقد وقع بعدها تاء الافتعال وهي تقلب تاء بغير سبب كثيراً نحو تخمة وتجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين ينقلب أحدهما إلى صاحبه ليقع الإدغام. ولا يجوز تالرحمن وتالرحيم قد حكى أبو الحسن الأخفش ترب الكعبة ولكنه شاذ لا يؤخذ به.

أهل البصرة وهو مذهبنا وبالحفض عند أهل الكوفة وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الأصل مثل قول الرجل والله الله والله الرحمن والرحيم على ما ذكرنا في الجامع وأما أيم الله فأصله ايمن الله وهو جمع يمين وهذا مذهب أهل

قوله: (لكنه) أي المقسم به بالنصب عند أهل البصرة. حاصله أن الخفض في القَسم بإضمار حرف الخفض من غير عوض جائز عند أهل الكوفة وعند أهل البصرة لا يجوز إلا بعوض نحو هَمزة الاستفهام وهاء التنبيه في قولهم ءآلله ما فعلت كذا وقوله لا هاللّه، احتج الكوفيون بما تقول العرب ءآلله لتفعلن، فيقول المجيب الله لأفعلن بهمزة واحدة مقصورة في الثانية فيخفض بتقدير حرف الخفض وإن كان محذوفاً. وقد جاء في كلامهم إعمال حرف الخفض مع الحَذف فقد حكى يونس بن حبيب[1] أن من العرب من يقول: مَررتُ برجل صالح إلا صالح فطالح أي إلا أكن مررت برجل صالح فقد مررتُ بطالح.

ورُوي عن رؤبة العجاج أنه إذا قيل له كيف أصبحت؟ كان يقول: خَير عافاك الله أي بخير وفي الشواهد على ذلك من الأشعار كثيرة. وأما البصريون فقالوا: أجمعنا على أن الأصل في حروف الجر أن لا تَعْمل مع الحَذْف وإنما تعمل مع الحذف في بعض المواضع إذا كان عنها عوَض فبقيت فيما عداه على الأصل. ولا تمسُّك لهم فيما ذكروا لأن الجواز في قوله: الله لأفعلن ثبت مخالفاً للقياس لكثرة استعماله كما ثبت دخول حَرف النداء عليه مع الألف واللام فلا يدل على الجواز في غيره لشُذوذه وقلّته. وكذا ما حكى يُونس وما رُوي عن رُؤبة وما نقل من الأشعار في ذلك كلها من الشواذ التي لا يعتد بها فلا يصح التمسك بها كذا في كتاب الإنصاف للأنباري[2]. وذكر الإمام عبد القاهر في: المقتصد وأما حذف حَرف الجر الذي هو الباء في بالله فعلى وَجهين أحدهما أن يحذف ويوصل الفعل إلى الاسم فينصبه فيقال الله لأفعلن كأنه قال حلفت الله لأفعلن وعلى ذلك ثبت الكتاب.

ألا رُبَّ من قلبي له الله ناصح   ومَنْ قلبه لي في الظباء السَّوانح

التقدير ألا رب من قلبي له ناصح بالله

والوجه الثاني أن تضمر ويَبقى الجر فيقال: الله لأفعلن والأكثر النصب لأن الجار لا

---

(١) هو يونس بن حبيب أبو عبد الرحمن النحوي، توفي سنة ١٨٢هـ، انظر وفيات الأعيان ٧/٢٤٤-٢٤٩.

(٢) هو أبو البركات، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنباري، توفي سنة ٥٧٧هـ، انظر شذرات الذهب ٤/٢٥٩.

الكوفة وأما مذهب أهل البصرة وهو قولنا إن ذلك صلة وُضعت للقسم لا

يضمر إلاّ قليلاً وإليه مال صاحب «المفصل» أيضاً. فعلى هذا لا خلاف في المسألة إذ الخلاف في الأولوية لا في الجواز.

قوله: (وقد ذُكر في الجامع ما يتصل بهذا الأصل) وهو أن حذف حرف القَسم جائز فقيل إذا قال واللّه اللّه لا أكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لأن اسم اللّه إن لم يكن مشتقاً كما ذهب إليه الجمهور كان قوله اللّه بمنزلة البدَل عن الأول لأن غير المشتق لا يصلح نعتاً فصار كانه سَكت واستأنف الحلْف بقوله اللّه لا أفعل كذا والقَسم بغير حرف صحيح وإن اختلف في إعرابه كما ذكرنا وإن كان مشتقاً كما ذهب إليه البعض كان نعتاً للأول فصار كانه قال واللّه المعبود الحق المقصود لا أكلمك فلا يلزمه على التقديرين إلاّ كفارة واحدة لأنه يمين واحد.

ولو قال واللّه الرحمن لا أكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة أيضاً لأنه جعل الرحمن خارجاً مخرج النعت للأول فصار الاستشهاد واحداً في كلام المتكلم وتسميته فلا يتعدَّد الهَتْك.

ولو قال واللّه والرحمن لا أكلمك فكلمه لزمته كفارتان وقال أبو يوسف وزفر رحمهما اللّه لزمته كفارة واحدة لاتحاد المُقْسَم عليه فإن قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه واتحاد الأول مع تعدد الثاني يوجب كونه يميناً واحدة فكذا عكسه. وقلنا: إن قوله واللّه مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه فكان غيره في تسمية الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهَتْك فتعدَّدت الكَفَّارة لأنها جَزاء الهَتْك وصارَ في حَقّ المقسم به بمنزلة اليمينين وإن كانَ البر واحداً. إلا أن ينوي بالواو في والرحمن واو القسم فيكون يميناً واحدة لأنه إذا نوى واو القسم انقطع الكلام وصار كانه سَكت ثم استأنف فقال: والرحمن لا أكلمك ولم يُحمل عليه بغير نية لأن الواو للوصل في الأصل وعلى اعتبار الوصل يَصير واو القسم مُدْرجاً كما تقول: مررتُ بزيد وعمرو أي وبعمرو. وبخلاف قوله: واللّه واللّه لا أُكلمك فكلمه حيث يحمل على واو القسم من غير نية حتى تلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لأن عطف الشيء على نفسه قبيح فيجعل الواو للقسم فكان رداً للأول كأنه سَكت عليه واستأنف الكلام فكان يميناً واحدة فلا يلزمه بالهَتْك إلا كفارة واحدة.

قوله: (وأما أيم اللّه) إلى آخره. اعلم أن قولهم في القسم ايمن اللّه لأفعلنّ اسم مفرد عند البصريين وليس بجَمْع يمين وعند الكوفيين هو جَمع يمين لأن وزن أفعُل مختص بالجمع ولا يكون في المفرد. يدل عليه أن التقدير في قولهم ايمن اللّه على ايمن اللّه أي أيمان اللّه أو ايمن اللّه يميني. وقد جاء جمع يمين على ايمُن كقوله:

يأتي لها من ايمُنٍ وأشمُلِ

اشتقاق لها مثل صَه ومَه وبخ والهمزة للوصل، ألا ترى أنا تُوصل إذا تقدمه حرف مثل سائر حروف الوصف ولو كان لبناء الجمع وصيغته لما ذَهب عند الوصل. والكلام فيه يطول وأما لعمر اللّه فإن اللام فيه للابتداء والعمر البقاء ومَعناه لبقاء

وكقول زهير:

فتُجمع ايمن منا ومِنكم بمُقْسَمَةٍ تَمورُ بها الدِّماءُ

والأصل في همزتها ان تكون مقطوعة لأنها جمع إلا أنها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحتها على ما كانت عليه في الأصل ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة. واحتج البصريون بأنه لو كان جمعاً لوجب قطع الهمزة فيه ولما سَقطت في الدرج كما في أحرُف وأكلُب ولما سقطت علمنا أنه ليست بجمع. يؤيده أنهم قالوا في ايمن اللّه م اللّه ولو كان جمعاً لما جاز حذف جميع حروفه إلا حرفاً واحداً إذ لا نظير له في كلامهم. ولا نُسلّم أن هذا الوزن مختص بالجمع فقد جاء في الفرد أيضاً مثل آنك واسد. ولا معنى لقولهم أن الأصل في الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لأنه لو كان كذلك لما جاز كَسْرها وقد جاز ذلك بالإجماع فدل أن الوصل في الهمزة أصل وأنه ليس بجمع كذا في الإنصاف.

وذكر الإمام عبد القاهر في «المقتصد» أن الأصل في همزة أيمن القطع لأنها جَمع يمين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال وكذا إذا قيل: أيم اللّه لأن اللام محذوفة من ايمن وقد دعاهم الحرص على التخفيف بكثرة تصرف هذه الكلمة على ألسنتهم، إلى ان اجحفوا بها فردوها إلى حرف واحد فقالوا م اللّه فمال إلى قول الكوفيين في هذه المسألة. وذكر في «الإقليد» أنها أي كلمة ايمن عند سيبويه اشتُقّت من اليمن ساكنة الأول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت في ابن وأشباهه. وحاصل هذه الأقوال أن الأصل في أيم اللّه ايمن اللّه بالاتفاق إلا ان الايمن جمع يمين عند البعض واسم مفرد مشتق من اليمن عند آخرين فتبيّن أن ما ذكر الشيخ أن ذلك أي أيم اللّه، صلة وضعت للقسم أي كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء في باللّه لا اشتقاق لها أي لا أصل لها ترجع إليه قول آخر خارج عن هذه الأقوال ظفر الشيخ به واختاره.

قوله: (وأما لَعَمْر) إذ قلت لعمرك لأفعلن فعمرك مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لعَمْرك قسمي أو ما أُقسم به فهذا يجري مجرى قولك: أقسمت بعمرك وإذا قَلت: لَعمر اللّه كان بمنزلة قوله: واللّه الباقي. وإضمار هذا الخبر لازم كإضمار خبر المبتدأ بعد لَوْلا فلا يقال لعمر اللّه قسمي كما لا يقال لولا زيد موجود لكان كذا فإن لم تات باللام نصبته

اللّه هو الذي أقسم به فيصير تصريحاً لمعنى القسم بمنزلة قول الرجل جعلت هذا العبد ملكاً لك بألف درهم أنه تصريح لمعنى البيع فيجري مجراه فكذلك هذا.

نصب المصادر وهو القسم أيضاً وقلت عمرك ما فعلت كذا وعمرك اللّه ما فعلت كذا أي بتعميرك اللّه وإقرارك له بالبقاء. والعَمر والعُمر وإن كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين إلا الفتح لأن ذلك يجري مجرى المثل وفي الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى. وهو في الأصل مصدر عمر الرجل من حد علم أي بقي عُمراً وعمراً على غير قياس لأن قياس مصدره التحريك.

[أسماء الظروف]

ومن هذا الجنس أسماء الظروف وهي مع وبعد وقبل وعند أما مع فللمقارنة

[أسماء الظروف]

قوله: (ومِنْ هذا الجِنْس) أي من قسم حروف المعاني أسماء الظروف. ألحقها بحروف المعاني لمشابهتها بالحروف مِنْ حَيْثُ أنها لا تفيد مَعانيها إلاّ بإلحاقها بأسماء أُخَر كالحروف. أما مع فللمقارنة هذا معنى أصلي له لا يَنْفَكّ عنه في أصل الوضع الا ترى أن قولك جاء زيد مع عمرو يقتضي مجيئهما معاً فلذلك وقعت تطليقتان في قوله: أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة دخل بها أو لم يدخل. وكذا لو قال: لفُلان علي عشرة مع كل درهم من هذا الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهماً. وذكر في «الهادي للشادي» أن مع إذا كانت ساكنة العين فهي حرف وإن كانت متحرّكة العين فهي اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة. وذكر في الصحاح: قال محمد بن السري: الذي يدل على أن مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاؤوا معاً. وأما كونه من الظروف فمذكور في بعض كتب النحو. ويجوز أن يكون كذلك كعند لأن انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل أنه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل أن انتصابه على الظرف كانتصاب عند وكذا يمكن أن يقدر فيه معنى في فإن قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو أي في حضرته. وقيل للتقديم والسبق فإنه وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان إيقاعاً في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده فإن صحة التكفير في قوله تعالى: ﴿فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة:٣]، لا يتوقف على وجود المَسيس بعده. وصحة الإيمان في قوله تعالى: ﴿آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُم مِن قَبلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهاً﴾ [النساء:٤٧]، لا يتوقف على وجود الطمس بعده بل يُستفاد به الأمن عنه. فإذا قال لامرأته: أنت طالق قبل دخولك الدار أو قبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد أو لم تدخل قدم فلان أو لم يقدم. إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبل واحدة تقع

في قول الرجل أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة أنه يقع ثنتان معاً قبل الدخول وقبل للتقديم حتى أن من قال لامرأته أنت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال لامرأته قبل الدخول: أنت طالق واحدة قبلها واحدة تَقع ثنتان ولو قال: قبل واحدة تَقع واحدة وبعد للتأخير وحُكمها في الطلاق ضد

واحدة. ولو قال: أنت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت اثنتان. ولو قال أنت طالق واحدة بعد واحدة تقع اثنتان. ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة. وهو معنى قوله: وحكمها أي حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل يعني في الصورتين.

والأصل في تخريج هذه المسائل شيئان: أحدهما أن الظرف إذا دَخل بين اسمين ولم يتصل له كناية كان صفة للمذكور أولاً وإن اتصل به كِناية كان صفة للمذكور آخراً فإذا قال: جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد وإذا قال قبله: عمرو كانت القَبلية صفة لعمرو والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى أي التقدم الذي هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا، فأما اللفظ فمنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظاً لم يكن إلا للمذكور أولاً.

والأصل الثاني أن من أقر بطلاق سابق يكون ذلك إيقاعاً منه في الحال لأن من ضرورة الإسناد الوُقوع في الحال وهو مالك للإيقاع في الحال غير مالك للإسناد فيثبت الإيقاع في الحال تصحيحاً لكلامه. فإذا قال: أنت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة للواحدة الأولى ولوْ لم يقيدها ببهذا الوصف لكن قال: وواحدة لوَقعت الأُولى سابِقة ولَغت الثانية لعَدم المحل فعند التأكيد به أَوْلى وصارَ معناه قبل واحدة تَقع عليك. وإذا قال: واحدة قبلها واحدة، كانت القبلية صفة للثانية وليس في وُسعه تقديم الثانية وفي وسعه القران كما إذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قَدْر ما كان في وسعه، وصار كأنه قال: قبلها واحدة وَقعت عليك وكذا إذا قال بعد واحدة وقَعت اثنتان لأن البعدية تَصير صفة للأولى فتقتضي تأخِير الأُولى وليسَ في وُسعه ذلك بعدما أوجبها وفي وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك. وإذا قالَ: بعدها واحدة وقعت واحدة لأن بالبعدية صفة للثانية فلا تَقع لأنه لو لم يؤكد الثانية البعدية لا تقع الثانية لما ذكرنا فعند التأكيد أَوْلى وصار كانه قال: أنت طالق بعد الأولى التي وقعت عليك.

وعلى هذا الأصل لو قال له: عليّ دِرهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لأن قبلاً نعت للمذكور أولاً فكأنه قال: درهمٍ قبل درهم آخر يجبُ عليّ. ولو قال: قبله دِرْهم فعليه درهمان لأنه نعت للمذكور آخراً أي قبله درهم قد وجب عليّ. ولو قال: درهم بعد درهم

حكم قبلِ لما ذكرنا أن الظرف إذا قُيِّد بالكناية كان صفةً لما بعده، وإذا لم يقيَّد كان صفةً لما قبله هذا الحَرف أصل هذه الجملة وعند للحضرة حتى إذا قال: لفُلان عندي ألف درهم كان وديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ دُون اللزوم والوُقوع عليه. وعلى هذا قلنا إذا قال أنت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قالَ

أو بعده درهم يلزمه درهمان لأن معناه: بعد درهم قد وجب أو بعد درهم قد وجب لا يفهم من الكلام إلاَّ هذا. وفي قوله بعده درهم الإقرار مُخالف للطلاق قبل الدُّخول لأن الطلاق بعد الطَّلاق هناك لا يَقع والدرهم بعد الدرهم يجب دَيْناً كذا في «المبسوط» فتبين بهذا أن التقييد بالطلاق في قوله: وحكمها في الطلاق ضِدّ حكم قبل احتراز عن الإقرار وقوله لما ذكرنا إشارة إلى المذكور في شرح الجامع الصغير والمبسوط. لأن الحضرة تدل على الحفظ كما إذا قال لآخر وضعت هذا الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ، وكما لو قال لناشد الضالة: لا تطلب ضالَّتك فإنها عندي يفهم منه الحفظ أي هي محفوظة عندي. وكما لو كان رجلان في مجلس فخرج أحدهما وترك متاعَه وجَب على الآخر الحفْظ حتى لو تركه صار ضامناً بترك الحفظ فثَبت أن الحضرة تدل على الحِفظ.

وفي «المبسوط»: إذا قال لفلان عندي ألف درهم كان إقراراً بالوديعة لأن هذه الكلمة عبارة عن القرب وهي تحتمل القرب من يده فيكون إقراراً بالأمانة ومن ذمته فيكون إقراراً بالدين فلا يبت به إلاَّ الأقل وهو الوديعة ولو قال: عِنْدي ألف درهم دَيْن فهي دَيْن لأن قوله عندي محتمل فسَّره بأحد المحتملين فكان تفسيره صحيحاً، وعلى هذا قلنا: أي على أن هذه الألفاظ تدلّ على الظَّرف على تفاوت معانيها قُلنا إذا قال لامرأته وقد دخل بها: أنت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق إلا واحدة عندنا، وإذا ذُكر الألفاظ المذكورة تُطلق ثلاثاً، وقال زفر رحمه الله تَطلّق ثلاثاً في ثلاثة أيام في المسألة الأولى أيضاً لأن قوله أنتِ طالق إيقاع وكلمة كل تجمَع الأسماء فقد جَعل نفسه موقع الطلاق عليها في كل يوم وذلك بتَجدُّد الوُقوع إلى أن تطلق ثلاثاً كما لو قال: أنت طالق في كل يوم. ولكن نقول صيغة كلامَه وصف قد وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطليقة الواحدة يتصف به في الأيام كلها وإنما جعلنا كلامه إيقاعاً لضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة. الا ترى انه لو قال أنت طالق أبداً لم تطلق إلا واحدة؟ بخلاف قوله: في كل يوم. لأن حرف في للظرف، والزمان ظرف للطلاق من حيث الوُقوع فيه فما يكون اليوم ظرفاً له لا يصلح الغد ظرفاً له فتجدَّد الإيقاع لتَحقيق ما اقتضاه حرف في كذا في «المَبْسوط». وفي قوله: كل يوم إن قال أردت أنها طالق كل يوم تطليقة أخرى فهو كما نَوى وتطلق ثلاثاً في ثلاثة أيام لأنه أضمر حَرْف «في». وكذا قَوله: أنت عَليَّ كَظَهْر أمي كل يَوْم يَنْبغي أن

عند كل يوم أو مع كل يوم طلقت ثلاثاً وكذلك إذا قال: أنت طالق في كل يوم ولو قال أنت عليَّ كظَهْر أُمي كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم أو مع كل يوم أو عند كل يوم يجدد عند كل يوم ظهار. وهذا لما قُلنا إنه إذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفاً واحداً فإذا أثبته صار كل فرد بانفراده ظرفاً على نحو ما قلنا في مسألة الغَد.

يكون على الخلاف فيتجدَّد في كل يوم ظِهار عنده وعندنا وهو ظهار واحدة ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال: انت علي كظَهْر أمي أبداً. ولو قال: في كُلِّ يَوْم أو مع كل يَوْم أو عند كل يوم تَجدَّد عند كل يومٍ ظِهار لكن لا يدخل الليل في الظِّهار حتى كان له أن يقربها بالليل لأن توقيت الظهار عندنا صحيح. فصار كأنه قال: في كل يوم أنتِ علي كظهر أُمي هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل.

(**وهذا**) أي التفرقة التي ذكرنا بين حَذْف الظرف وإثباته (**لما قلنا**) في موضعه من «المبسوط» أنه إذا حذف لفظ الظرف (**كان الكل**) أي كل الأيام ظرفاً واحداً للطلاق والظهار فلا يقع إلا تطليقة واحدة وظهار واحد. (فإذا أثبته) أي لفظ الظرف بأن قال عند كل يوم مثلاً صار كل فرد أي كل يومٍ بانفراده ظرفاً على حِدة لأن الظرف حينئذ كلمة عند مضافة إلى كل يوم فيَسْتدعي مظروفاً على حدة فيتجدَّد الطلاق والظهار على نحو ما قلنا في مَسألة الغد من التفرقة بين حذف في وإثباته على مذهب أبي حنيفة رحمه الله. وهذه المسألة تؤيد مذهبه في مسألة الغد. فإن قيل إن أبا سيف ومحمداً لم يُفرِّقا في مسألة الغد بين حَذف «في» وإثباته، وهاهنا فرَّقا بين حذف الظرف وإثباته فما وجه الفرق لهما بين الموضعين؟ قلنا: وجهه أن الغد ظرف واحد بلا شبهة لا يتعدد بإثبات «في» وحذفه فاستوى فيه الحذف والإثبات، فأما قوله: كل يوم فيجوز أن يكون ظرفا واحداً نظراً إلى لفظ كل فإنه هو المنتصب بالظرفية وهو لفظ واحد. ويجوز أن يكون ظروفاً متعدِّدة نظراً إلى ما أضيف إليه كُل فإنه متعدد وإنه أبداً يأخذ حُكْم المضاف إليه فإذا لم يُذكر حرف في أو ظرف آخر ووقع عليه الفعل جُعل ظرفاً واحداً كالأبد، وإذا ذُكر حرف «في» أو ظرف آخَر، وانتقل عَمل الفعل عنه إليه، ثم أُضيف ذلك الظرف إلى كل جُعل ظروفاً متعددة عملاً بالشَّبهين.

ومن هذا الباب حروف الاستثناء وأصل ذلك «إلا» ومسائل الاستثناء من جنس البيان فتُذكر في بابه إن شاء اللّه تعالى ومن ذلك «غَير» وهو من الأسماء يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناءً تقول لفلان عليّ دِرْهم غير دانق بالرَّفع

[حروف الاستثناء]

قوله: (ومن هذا الباب) أي من باب حُروف المعاني حُروف الاستثناء. سماها حروفاً لأن الأصل فيها كلمة إلا وهي حَرف فتكون البواقي جارية مجرى التَّبع لها وهي عَشرة: إلا، وغير، وسِوى، وسواء، ولا يكون، وليس، وخلا، وعدا، وما خلا، وما عدا، وحاشا، وزاد أبو بكر بن السراج: لا سيما، وضَم بعضهم إليها «بَيْد» بمعنى غير. وزاد بعضهم «بَلْه» بمعنى دَعْ. وإنما يدخل ليسَ ولا يكون في هذا الباب إذا تقدمهما كلام فيه عموم كما يكون فيما قبل إلا لما فيهما من مَعنى النفي على اختلافهما في الأصل فإن ليس ولا دخلتا على ما هو مثبت فصَيَّرتاه نفياً. فإذا قال: أعتقت عبيدي ليس سالماً أو لا يكون سالماً لا يعتق سالم، لأن معناه إلا سالماً والتقدير ليس بعضهم سالماً أو لا يكون بعضهم سالماً كذا ذكر في كتاب «بيان حقائق الحروف».

(وأصل ذلك «إلا») أي الأصل في الاستثناء والحقيقة فيه كلمة «إلا» لأنها لازمة للاستثناء في أصل الوضع وما عداها قد يكون استثناء وغير استثناء. ولأن الموضوع لنقل الكلام من معنى إلي معنى في سائر الأبواب هو الحروف لا الأسماء والأفعال كحروف الاستفهام وحروف النفي وحروف الشرط فكذا في هذا الباب.

(ومن ذلك) أي ومما يُستثنى به غير. وهو من الأسماء للحوق علامات الاسم به من التنوين والألف واللام والإضافة. يُستعمل صفة للنكرة لأنه نكرة بحيث لا تتعرَّف بالإضافة وإن أضيف إلى المعارَف. وإنما وقع صِفَة للذين انعمت عليهم في قوله عزَّ اسمُه: ﴿غَيرُ المَغْضُوبِ عَلَيْهِم﴾ [الفاتحة:٧]، على أحد التأويلين لأن الذين أنعمت عليهم في معنى النكرة إذ هو غير مقصور على معنيين ومثله بمنزلة النكرة كقوله: ولقدأمُر على اللئيم يَسُبُّني.

ويُستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين إلا من حيث أن ما بعد كل واحد منهما مُغاير لما قبله. ولهذه المشابهة تَقع إلا مقام غير أيضاً قليلاً وتستحق إعراب المَتْبوع مع امتناعها عنه فيُعطى ما بعدها وعليه قوله تعالى: ﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢]، وقوله عليه السلام: «الناس كلهم مَوْتى إلا العالمون» وقول الشاعر:

وكل أخ مفارِقُه أخوه لعَمْر أبيك إلا الفَرْقَدان

صفة للدرهم فيلزَمه دِرْهم تام ولو قال غير دانق بالنصب كان استثناءً يلزمه دِرْهم إلا دَانقاً وكَذلك قال: لفلان عليَّ دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار ولو نصبه فكذلك عند محمد وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهم اللّه يلزمه دينار إلاّ

أي غيرهما. ولهذا قالوا: إذا قال له عليّ مائة إلا درهمان بالرفع يلزمه مائة لأن إلا هاهنا بمعنى غير فصار كأنه قال: عليَّ مائة هي غير درهمين. وعند من لا يعتبر الإعراب باعتبار أن العوام لايُميزون بَيْن صحيح الإعراب وفاسده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال: إلا درهمين بالنَّصب. ولما استعمل استثناء ولا بد له من إعراب لأنه اسم جعل إعرابه كإعراب الاسم الواقع بعد إلاّ ليعلم أنه استثناء. والفرق بين كونه صفة واستثناء أنه لو قال: جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة أن زيداً جاء أو لم يجيء، بل كان خبراً أن غيره جاء. ولو قال جاءني القوم غير زيد كان اللفظ دالاً أن زيداً لم يجيء. والثاني: أن استعماله صفة يختص بالنكرة على ما قلنا واتسعماله استثناء لا يختصُّ بالنكرة. وقد يَقَع بمعنى لا أيضاً فينتصب على الحال كقوله تعالى: ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ﴾ [البقرة:١٧٣] [الأنعام:١٤٥] و[النحل:١١٥]، أي فمن اضطر جائعاً لا باغياً ولا عادياً. وكذا ﴿غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ﴾ [الأحزاب:٥٣]، ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ﴾ [المائدة:١]، لفلان لي درهم غير دانق أي درهم مغاير للدانق وقد كان في ذلك الزمان دِرْهم على وزن دانق فأكد المُقر أن الواجب عليّ ليس ذلك الدرهم وإنما هو درهم مطلق فيلزمه درهم تام وهو الذي وزنه وَزْن سَبعة. والدَانِق بالفتح والكسر قيراطان والجمع دوانِق ودَوانيق.

(وما يَقَع من الفَصل) إلى آخره يعني جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها. وجَعل أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما اللّه ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وتبيَّن الفرق بين المعارضة والبيان في ذلك الباب. والحاصل أن بيان هذا الفصل يأتي في باب البيان.

قوله: (وسوى مثْل غير) يعني في أنه يُستثنى به. قال سيبويه: كل مَوضع جاز فيه الإستثناء بالإجاز بسِوَى ولذلك لا يكون استثناء إذا وقع بعد اسم مُفرد نحْوَ مَررت برجل سواك لأنه لا يجوز فيه الإستثناء بإلا. والفَرْق بين غير وسوى أن غيراً لا يكون ظرفاً وأصله أن يكون صفة بمنزلة مثل لأنه نقيضه تَقول: مررت برجل غيرَك كما تقول: برجُل مثلك وسوى ظرف مكان منصوباً أبداً على الظرفية ولا يكون صِفة تابعة لتضمنه مَعنى الظرف وإن كان فيه معنى غير.

وبيان ظرفيته أن العرب تجري الظروف المعنوية مجرى الظروف الحقيقية فيقولون

قَدْر قيمة عشرة دراهم منه وما يَقع من الفَصْل بين البيان والمعارضة نذكره في باب البيان إن شاء اللّه. و«سِوى» مثل غير وذلك في الجامع إن كان في يدي دراهم إلا ثلثه أو غير ثلثة أو سِوى ثلثة على ما ذكرنا.

جلس فلان مكان فلان ولا يعنون إلا منزلة في الذهن مقدرة فينصبونه نصب الظروف الحقيقة ويستعملون «سوى» أيضاً في هذا الموضع فيقولون مررت برجل سواك ويعنون مكانك وعوضاً منك من حيث المعنى فلزم أن ينتصب انتصاب المكان للظرفية.

ومما يدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو: جاءني الذي سواك بخلاف غير. قال الإمام عبد القاهر: ومما لا يستعمل إلا ظرفاً سوى لا تقول في السعة هذا لِسواك ولا عَلى سواك وإنما تقول بمن سواك وبرجل سواك فتجريه مجرى قولك مررتُ برجل مكانك فيكون منصوباً في تقدير في مكانك قلتُ قام مقامك ونزل مكانك كما تقول: أخذت هذا بَدل ذلك. هذا الذي ذكرنا هو مذهب سيبويه ومن تابعه من البَصريين. وذهب الكوفيون إلى أنه كما يستعمل ظرفاً يستعمل اسماً بمعنى غير فيُعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسي:

ولم يبق سوى العُدوان دِنّاهم كما دَانوا

ويقول الآخر:

ولا يَنطق المكروه من كان منهم إذا جلسوا مِنا ولا من سوائنا

فلو لزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الأول ولما انجرَّ الثاني. والجواب أن إخراجه عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام في حالة الاختيار وإنهم لم يستعملوه في هذه الحالة إلا ظرفاً. فعلى قول هؤلاء يجوز أن يقع سوى صفة مثل غير. قال الأخفش: إن كان سِوى بمعنى غير ففيه ثلاث لغات: كَسر السين وضَمها مع القَصْر وفتحها مع المد تقول مررت برجل سواك وسواك وسواءك أي غيرك كذا في الصحاح. وقد ذكرنا مسائل الجامع في فضل «من» فلا نعيدها.

ومن ذلكَ حُروف الشرط وهي إن وإذا وإذما ومَتى وكُل وكلما ومَنْ وما، وإنما نذكر في هذا الكتاب من هذه الجمل ما يبتنى عليه مسائل أصحابنا على الإشارة. وأما حرف أن فهو الأصل في هذا الباب وضع للشرط وإنما يدخل على كل أمر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة تقول: إن زُرْتني أكرمتك. ولا يجوز أن جاء غد أكرمتك. وأثره إن يَمنع العلة عن الحكم أصلاً حتى يبطل

[حروف الشرط]

قوله: (ومن ذلك) أي من باب حروف المعاني حروف الشرط أي كلمات الشرط أو ألفاظ الشرط وتسميتها حروفاً باعتبار أن الأصل فيها كلمة إنْ وهو حَرْف فهو الأصل في هذا الباب لأنه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف سائر ألفاظ الشرط فإنها تُستعمل في معان أُخَر سوى الشرط. وضع للشرط أي هُو موضوع للدلالة على كينونة ما بَعْدَه شَرطاً. قالوا: مَعنى كلمة «إنْ» ربْط إحدى الجملتين بالأخرى على أن تكون الأولى شرطاً والثانية جزاء يتعلّق وُقوعها بوُقوع الأولى كقولك: إنْ تأتني أُكرمك يتعلق الإكرام بالإتيان. وإنما تدخل أي حرف إن على كل أمر أي شان معدوم لأنه للمنع أو للحمل ومنع الموجود والحمل عليه لا يتحقق.

(على خطر) أي تردد بين أن يوجد وبين أن لا يوجد وهو احتراز عن المُستحيل وعَن الفعل المتحقق لا محالة كمجيء الغد بالنظر إلى العادة قال الإمام عبد القاهر: ما كان متحقّق الوُجود لا يَجُوز فيه إن ولا الأسماء الجازمة لا يقال: إنْ طلعت الشمس خرجت، ومن تطلع الشمس أخرج لأنها طالعة خرجت أو لم تخرج والجزاء بأن موضوع على أن أحد الأمرين مُفتقر إلى صَاحبه في وجوده وانتفاء أحدهما يوجب انتفاء الآخر. وقوله ليس بكائن لا محال تأكيد. قال شمس الأئمة رحمه الله الشَّرط: فعل منتظر في المستقبل هو على خَطر الوجود يقصد نفيُه أو إثباته ولا يتعقب الكلمة اسم لأن معنى الخطر في الأسماء لا يتحقق ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى: ﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]، ﴿وَإِنِ امرَأَةٌ خَافَت﴾ [النساء:١٢٨]، من قبيل الإضمار على شرطية التفسير أو من باب التقديم والتأخير لأن أهل اللغة مجمعون على أن الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم **(وأثره)** أي أثر حرف «إن» أن يمنع العلة عن الحكم أي يمنعها عن انعقادها علة للحكم **(حتى يبطل التعليق)** أي إلى أن يبطل التعليق بوجود الشرط فحينئذ يصير ما ليس بعلة علة. وعند الشافعي أثره أن يمنع الحكم عن العلة ولا يمنع العِلة عن الانعقاد وسيأتيك الكلام فيه مشروحاً بعد إن شاء الله تعالى.

التعليق. وهذا يكثر أمثلته وعلى هذا قلنا: إذا قال الرجل لامرأته: إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثاً إنها لا تطلق حتى يَمُوت الزوج فيطلق في آخِر حياته لأن العدم لا يثبُت إلاّ بقرب موته وكذلك إذا ماتت المرأة طلقت ثلاثاً قبل موتها في أصح

(وعلى هذا) أي على أن إن للشرط المحض قلنا: إذا قال لامرأته إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثاً لم تطلق حتى يموت أحدهما قبل أن يطلقها لأن إن للشرط وإنه جعل عدم إيقاع الطلاق عليها شرطاً ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما بَقِيا حَيّين فهو كقوله إن لم آتِ البصرة فأنت طالق. ثم إن مات الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حد معروف ولكن قبيل موته يتحقق عجزه عن إيقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الحنث. فإن كان لم يدخل بها فلا ميراث لها وإن كان قد دخل بها فلها الميراث بحكم القرار.

ولا يقال: المعلَّق بالشرط كالملفوظ به لذا الشرط وقد تحقق العجز عن التحكم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم أن يجعل متكلماً بالطلاق في هذه الحالة.

لأنا نقول هو أمر حكمي فلا تشترط فيه ما يُشترط لحقيقة التطليق من القدرة وإنما يشترط ذلك عند التعليق، ألا ترى أن العاقل إذا علَّق الطلاق أو العتق ثم وجد الشرط وهو مجنون فإنه ينزل الجزاء وإن لم يتصور منه حَقيقة التطليق والإعتاق في هذه الحالة شرعاً. وإن ماتت المرأة وقع الطلاق أيضاً قُبيل موتها.

وذكر في «النوادر» أنه لا يقع لأنها ما لم تمت ففعل التطليق فيتحقق من الزوج وإنما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فإنه كما أشرف على الهلاكِ فقد وَقع اليأس عن فعل التطليق.

وجه الظاهر أن الإيقاع مِنْ حكمه الوقوع وقد تحقق العَجز عن الإيقاع قبيل موتها لأنه لا يعقبه الوقوع، كما لو قال: أنت طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل. ولا ميراث للزوج لأن الفرقة وقعت بينهما قبل موتها بإيقاع الطلاق عليها كذا في «المبسوط».

واعلم أن «إذا» من الظروف اللازمة ظرفيتها وهو مضاف أبداً إلى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لأنه للاستقبال وفيه إبهام فناسب المجازاة إذ الشرط لا يكون إلاّ مستقبلاً مجهول الشأن لتردُّده بين أن يكون وبين أن لا يكون ولهذا اختص إذا بالجملة الفعلة. وأنه

الروايتين. وأما «إذا» فإن مذهب أهل اللغة والنحو من الكوفيين فيها أنها تصلح للوقت والشّرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها أخرى فإذا جُوزي بها فإنما يجازى بها على سُقوط الوَقت عنها كأنها حرف شرط وهو قول أبي حنيفة رحمه اللّه.

وأما البصريون منْ أهل اللغة والنحو فقد قالوا: إنها للوقت وقد تستعمل

قد يكون ظرفاً غير متضمن الشرط كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيلِ إِذَا يَغْشَى﴾ [الليل: ١]، وذكر الإمام عبد القاهر: أن إذا لا يجازى بها إلا في ضرورة الشعر. كَبيت الكتاب:

ترفع لي خنْدَفٌ واللّه يَرفع لي　　　نادراً إذا خَمدت نيرانُهم تَقِدِ

قال: والاختيار أن لا يجزم بها لأنهم وَضعوها على ما يناسب التخصيص ويبعد من الإبهام الذي يقتضيه إنْ. الا تراك تقول آتيك إذا احمرَّ البُسر؟ بمنزلة قولك آتيك الوقت الذي يحمَر فيه البُسر ولو قلت آتيك: إن احمرَّ البُسر لم يستقم لأن احمرار البُسر ليس بعِلة للإتيان وإذا قلت اُخْرُج إذا خرَجت كان بمنزلة قولك أخرج الوقت الذي تخرج فيه ولا تكون موضوعة على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كما في قولك اخرج إن خرجت.

قال ومن جازى بها فالحَمل على ظاهر الحال وهو أن خروجك لما تعلق بوقت خروج الآخر صار كأن هذا سبب له فدَخله معنى الجزاء. ونظير إذا في أن معنى المجازاة دخَله ولا يجزم به الذي فإنك تقول الذي يفعل كذا فله دِرْهم بمعنى أن يفعل إنسان فله دِرْهم ثم لا تجزم به.

قوله: (فيجازى بها) أي بكلمة إذا مرة ولا يُجازى بها أخرى أي تستعمل مرة للشرط ويُرتَّب عليها الجزاء وتستعمل للوقت مرةً. والحاصل أن كلمة إذا مشتركة بين الوَقت والشرط عند الكوفيين فإذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى إن كما في سائر الألفاظ المشتركة إذا استعملت في أحد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره وإليه ذهب أبو حنيفة رحمه اللّه. وعند البصريين هي مَوضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سُقوط معنى الوقت كمتى وإليه ذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما اللّه. والخلاف المذكور في قوله إذا لم أطلقك فأنت طالق فيما إذا لم يَنْو شيئاً فأما إذا نوى الشرط أو الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق. والمجازاة بها أي بكلمة «متى» لازمة في غير مو ضع الاستفهام. وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال؟ أو متى خرج زيد؟ وذلك لأن الجزاء في مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشَرْط لأنه طلب الفهم عن وجود شيء. وحاصِل

للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فإنها للوقت لا يَسقط عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة بإذا غير لازِمَة بل هي في حيِّز الجواز. وإلى هذا الطريق ذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله. بيانه فيمن قال لامرأته: إذا لم أُطلقك فأنت طالق في قول أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت أحدهما مثل قوله إن لم أطلقك. وقال أبو يوسف يقع كما فرغ من اليمين مثل متى لم أطلقك لأن إذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت المستقبل وقد استعملت للوقت خالصاً فقيل كيف الرُّطَب إذا اشتد الحر أي حينئذ. ولا يَصلح إن هنا ويقال آتيك إذا اشتد الحرّ، ولا يجوز إن اشتد الحر لأن الشرط يقتضي خطراً وتردداً هو أصله و«إذا» تدخل للوقت على أر كائن أو منتظر لا محالة، كقوله: ﴿إِذَا الشَّمسُ كُوِّرَت﴾ [التكوير:١]، وتستعمل للمفاجأة قال الله تعالى: ﴿إِذَا هُم يَقْنَطُونَ﴾ [الروم:٣٦]، وإذا كان

المعنى أن استعمال إذا للشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لأن المجازاة في متى ألزم منها في إذا لأنها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي إذا جائزة ثم لم يَسْقط معنى الوقت عن مَتى في المجازاة فأوْلى أن لا يسقط عن إذا فيها. و «إذا» تَدْخل للوَقت أي لإفادة الوَقْت الخالص. على أمر كائن أي موجود في الحال كقوله

وإذا تكون كريهة أُدْعى لها وإذا يُحاسُ الحَيْسُ يُدعى جُنْدَبُ

أو منتظر لا محالة كقوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمسُ كُوِّرَت﴾، لأن ذلك سيوجد قطعاً.

(**وتستعمل للمفاجأة**). إذا المفاجئة هي الكائنة بمعنى الوقت الطالبة ناصباً لها وجُملة تضاف إليها وتلك الجملة مركبة من مبتدأ وخبر والعامل في «إذا» هذه معنى المفاجأة وهو عامل لا يظهر لاستغنائهم عن إظهاره بقوة ما فيه من الدلالة عليه. والذي يدل على ذلك قولك: خرجت فإذا زيد بالباب إذ لو كان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطلٌ. وغرض الشيخ أنها استعملت للمفاجأة والمفاجأة لا تحتمل معنى الشرط بوجه. قال المام عبد القاهر: ومما يُجاب به الشرط إذا في قوله: ﴿وَإِن تُصِبهُم سَيِّئَةُ بِمَا قَدَّمَت أَيدِيهِم إِذَا هُم يَقْنَطُونَ﴾ [الروم:٣٦]، فهم مبتدأ ويقنطون خبره و «إذا» بمنزلة الفاء في تعليقه الجملة بالشرط وذلك أن إذا المفاجأة دالة على التعقيب الذي يدل عليه الفاء فإنك إذا قلت مررت به إذا هو عَبد، معناه مررت فبحضرتي هو عبد فإذا بمنزلة قولك قولك فبحضرتي ومتضمن لمعنى التعقيب الذي هو

كذلك كان مفسراً من وجه ولم يكن مُبهماً، فلم يكن شرطاً. إلا أنه قد يستعمل فيه مستعاراً مع قيام معنى الوقت مثل مَتى ألزم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقته وهو الوقت فهذا أوْلى فصار الطلاق مضافاً إلى زمان خالٍ عن إيقاع الطلاق. ألا ترى أن من قال لامرأته: أنت طالق إذا شئت لم يتقدر بالمجلس مثل متى بخلاف إن ولا يصح طريق أبي حنيفة رحمه اللّه عليه إلا أن يثبت إن إذا قد يكون حرفاً بمعنى الشرط مثل إن وقد ادَّعى ذلك أهل الكوفة واحتج الفَراء لذلك بقول الشاعر:

استَغْنِ ما أغناك ربك بالغِنى ... وإذا تُصِبْكَ خصاصةٌ فتجمّل

في الفاء وإذا كان كذلك كان قوله عز وجل: ﴿إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾، في موضع جَزم لوقوعه موقع يَقنطوا إذا قيل وإن تَصبْهم سيئة يقنطوا. وإذا كان كذلك أي وإذا كان إذا مستعملاً فيما ذكرنا من المعاني كان مفسراً أي معلوماً من وجه من حيث أن وُجوده في المستقبل معلوم للمتكلّم وإن لم يعلم وقت وجوده عيناً فلا يصلح شرطاً لأن الشرط ما هو متردّد الوجود في المستقبل على ما مر.

(إلا أنه) أي لكنه قد يستعمل في الشرط **(مُستعاراً)** أي مجازاً لما ذكرنا من المناسبة مع قيام معنى الوقت. ولا يقال: حينئذ يصير جمعاً بين الحقيقة والمجاز. لأنا نقول: لا تنافي بينهما في هذه الصورة لأن الوقت يصلح شرطاً وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي. وإذا ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافاً إلى زمان خالٍ عن الإيقاع وكما سكت وُجد ذلكَ الوَقت فتطلق. ثم استدل بالحكم فقال: ألا ترى أن من قال لامرأته أنتِ طالق إذا شئت لم يتقدّر بالمجلس كما لو قال: مَتى فلو كان إذا للشرط لبطلت المشيئة إذا قامت عن المجلس، كما لو قال أنت طالق إن شئت بطلت مشيئتها بالقيام عن المجلس فعلم أنه للوقت حقيقة.

(قد يكون حرفاً بمعنى الشرط) لأن كونه اسماً باعتبار دلالته على الوقت فإذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بإرادة معنى الشرط كان حرفاً كأن ويجوز أن يكون اللفظ الواحد اسماً حرفاً كعن وعلي والكاف ونحوها واحتج الفرَّاء وهو أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء لذلك أي لكونه للشَّرط المحض بقول الشاعر والشعر لواحدٍ من الفضلاء يوصي ابنه وأوَّله:

أجميلُ إنـي كـنـتُ كـارمَ قومـه ... فإذا دُعيت إلى المكارم فاعجَلِ

أوصيك يا ابني انني لكَ ناصحٌ ... طـبنٌ بريـب الـدَّهْرِ غَيرُ مُغفَّلِ

وإنما معناه وإن تُصبك خصاصة بلا شبهة. وإذا ثبت هذان الوجهان في إذا على التعارض أعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق فلم يقع بالشك ووقع الشك في انقطاع المشيئة بعد الثبوت فيما استشهد به فلا تَبْطُل بالشَّك وكذلك إذا ما وأمَّا فأما متى فاسم للوقت المبهم

اللّـه فاتّقـه وأوف بنَـذْره	وإذا حلفت ممارياً فتحلَّلِ
واستَغْنِ ما أغناك ربُّك بالغنى	ورذا تُصبْكَ خَصاصةٌ فتجمَّلِ
وإذا تجاسر عند عقلك مرةً	أمرَان فاعمد للأعَفّ الأجمل

وفي بعض الروايات: ابني أن أباك كارب يومه من كرب الشيء إذا دنا، أوصك إيصاء امرئ لك ناصح طبن، يريب الدهر غير معْقل، مِنْ عقلت الإبل أي شددت عقاله، والطّبن الحاذق يقول إن أباك قريب يوم موته أو كريم قومُه فاعمل بنصيحتي فإني بصروف الدهر عالم غير عاقل أو غير ممنوع عن العلم بها. فمِنْ نصائحي أن تعد نفسك غنياً بالغنى وتظهر ذلك ما أغناك اللّه وإذا أصابتك مسكنة وفقر فتكلّف بالصبر على الفعل الجميل أي اصبر صبراً جميلاً من غير جزع وشكوى، أو معنى تجمَّل أظهر الغِنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك، أو معناه كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففاً،.إنما معناه إن تصبك خصاصة بلا شبهة لأن إصابة الخصاصة من الأمور المترددة وكلمة إذا إذا كانت بمعنى الوقت إنما تستعمل في الأمر الكائن أو المنتظر الذي لا ريب فيه عادة أو شرعاً نحو مجيء الغد والقيام إلى الصلاة فلو لم تَصر كلمة إذا هاهنا بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الأمر المردد بخلاف متى لأنها لا تستعمل في الأمور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدلُّ على سقوط معنى الوقت عنها. فإن قيل ينبغي أن تحمل على مَتى حَتى يبقى الوقت فيها مُعتبراً وإن جوزي بها كما في متى. قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهي الدخول في الأمور الكائنة إذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا.

وذكر في بعض الحواشي أن الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على أنه بمعنى إن لكن للخصم أن يقول أنا أُسلم أنه قد يجيء بمعنى الشرط إلا أن النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في البيت دليل على ذلك. ألا ترى أنه لو قيل: ومتى تصبك خَصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى أيضاً من غير سُقوط مَعنى الوقت.

قوله: (وكذلك إذا ما) يعني لا يفترق الحال بين دُخول ما على إذا وبين عدَمه فيما ذكرنا من الأحكام. إلاّ أن دخول ما تحقّق مَعنى المجازاة باتفاق بَين البصريين والكوفيين.

بلا اختصاص فكان مشاركاً لأن في الإبهام فلزم في باب المجازاة، وجزم بها مثل إن لكن مع قيام الوقت لأن ذلك حقيقتها فوقع الطلاق بقوله: أنتِ طالق متى لم أطلِّقك عقيب اليمين. وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وكذلك متى ما وقد سبق تفسير كُلّما وكذلك من وما يدخلان في هذا الباب لإبهامهما والمسائل فيهما كثيرة خصوصاً في من. وقد رُوي عن أبي يُوسف ومحمد فيمن

وما هذه تُسمى المُسلَّطة ومعنى المسلَّطة أن تجعل الكلمة التي لا تَعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول إذا ما تأتني أكرمك فما هي التي سَلَّطت إذا على الجزم لأنه كان اسماً يضاف إلى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفاً من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بَعضهم ما في إذا صِلة كذا في كتاب «بيان حقائق الحروف».

قوله: (وأما متى) إلى آخره مَتى من الظروف أيضاً وهو اسْم للوقت المُبْهم وأنه يتضمن مَعنى الاستفهام والشرط وكأن المتكلم به في الاستفهام أراد أن يقول أكان ذلك يوم الجمعة أو يوم السبت أو يوم كذا وكذا إلي ما يطول ذكره. فأُتي بمتى للإيجاز فاشتمل على الأزمنة كلها وهو مَعنى **قوله: (هو اسم للوقت المُبْهم)** ولهذا المعنى جُعل نائباً عن إن في الشرط إذا كان اللازم في قولك متى تأتني أكرمك أن تقول إن تأتني يوم الجمعة أكرمك وإنْ تأتني يومَ السبت أكرمك إلى حد يوجب الإطالة فجئت بمتى فحصل المقصود والفَصل. بين، إذا ومتى أن إذا للأمور الواجب وُجودها ومتى لما يتوقع بين أن يكون وبين أن لا يكون تقول: إذا طلعت الشمس خرجت وإذا أذن للصلاة قمت ولا يصلح في مثل هذا متى. وتقول: متى تخرج أخرج مع من لا يتيقن بخروجه فتبين بما قلنا أن معنى **قوله: (بلا اختصاص)** أنه لا يختص وقتاً دون وقت فلذلك كان مشاركاً لأن في الإبهام لتردد ما دخل عليه متى بَين أن يوجد وبين أن لا يوجد كما في كلمة إن **(فلزم في باب المجازاة)** يَعني فلهذه المشاركة لزم متى في باب المجازاة أي المجازاة به لازمة يعني في غير موضوع الاستفهام مثل إن إلا أن التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت وانتفائه. وأما في موضع الاستفهام فإنما لا يستعمل استعمال الشرط لأن الاستفهام عبارة عن طَلب الفهم عن وجود الفعل فلا يستقيم إضمار حرف إنْ فوَقع الطلاق عُقيب اليمين بلا فصل لوُجود شَرْط الحنث وهو الوقت الخالي عن الإيقاع. وقوله متى شئت لم يَقتصر على المجلس لأنه باعتبار إبهامه يعم الأزمنة **(وكذلك متى ما)** يعني كما عرفت حكم متى في الشرط فكذلك حكم متى مَا بل أولى لأنه إذا أدخل «ما» عليه يصيره للجزاء المحض ولا يصلح للاستفهام **(ومَنْ وما يَدْخلان في هذا الباب)** أي باب الشرط لإبهامهما فإن كل واحد منهما لا يتناول عيناً. وتحقيقه أن مَنْ وما لإبهامها دخلا في باب العموم على ما مَر فلما كان

قال: أنت طالق لو دخلت الدر إنه بمنزلة قوله إنْ دخلت الدار لأنها فيها معنى

العموم في الشرط مقصوداً للمتكلم وتخصيص كل واحد منَ الأفراد بالذكر متعسراً ومتعذراً ومن وما يؤدِّيان هذا المعنى مع الإيجاز وحُصول المقصود نابا مناب إن فقيل من يأتني أكرمه وما تصنع أصنع. والمسائل فيهماكثيرة مثل قوله: من شاء من عبيدي عتقه فهو حر. من دخل هذا الحصن فله رأس. ومن دخل منكم الدار فهو حُر.

وأما إذا كان للشرط فهو اسم بمعنى أن تقول ما تصنع أصنع وفي التنزيل: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦]، ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ [فاطر:٢]، ولا يتعلق به من مسائل الفقه شيء، ولم يستعمله الفقهاء في الفقه كذا في كتاب «بيان حقائق الحروف».

قوله: (وقد رُوي عن أبي يوسف) إلى آخره، اعلم أن لو فيه معنى الشَّرط لأن معناه تعليق إحدى الجملتين المتباينتين بالأخرى على أن تكون الثانية جواباً للأولى كان ولهذا يتعقَّبه الفعل تحقيقاً أو تقديراً. إلا أن لو للماضي تَقول لو جئتني لأكرمتك وهو معنى قولهم لو لامتناع الشيء لعدَم غيره لأن الفعل الثاني لما تعلَّق وُقوعه بوُجود الأول وامتنع الأول لأن الفعل في الزَّمان الماضي إذا عُدم استحال إيجاده فيه بعد أن كان الثاني أيضاً ممتنعاً ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعَبده لو دَخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودَخلها بعد كان ينبغي أن لا يعتق لأن معناه لو كنت دخلت الدار أمس لصرت حراً ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما تَرى، إلا أن الفُقهاء عَلَّقوا العتق بالدُّخول الذي يوجد في المستقبل لأن لو لمؤاخاتها كلمة إن في معنى الشرط تستعمل في الاستقبال كان يقال: لو استَقبلتَ أمرك بالتوبة لكان خيراً لك أي إن استقبلت. وقال تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ [البقرة:٢٢١]، أي وإن أعجبكم ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة:٣٢] و[غافر:١٤] و[الصف:٨]، ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة:٣٣] و [الصف:٩]، كما أنَّ إنْ استعمل بمعنى لو قال تعالى إخباراً. ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [المائدة:١١٦]. وعليه يخرج ما ذكر في الكتاب: أنت طالق لو دخلت الدار فإن الطَلاق لا يقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعة في نوادره عن أبي يوسف قال ولو بمنزلة إن كذا في كتاب «بيان حقائق الحروف».

وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره شَمس الأئمة في أصول الفقه وليس في هذه المسألة نَص عن أبي حنيفة رحمه الله، وإلى أن هذه المسألة من النوادر أشار الشيخ بقوله وقد رُوي: وقوله لأن فيها مَعنى الترقُّب أي الانتظار معناه إذا كانت الفعل الذي بعده بمعنى المستقبل لأنه حينئذ يصير متردداً فيتصور فيه الترقب. ثم اللام تدخُل في جَواب

الترقب فعَمل عمل الشرط، وكذلك قول الرجل: أنت طالق لولا صحبتك وما أشبه ذلك غير واقع لما فيه من معنى الشَّرط وذكر في «السير الكبير» باباً بناه

لو لتأكيد ارتباط إحدى الجملتين بالأخرى قال اللّه تعالى: ﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢]، ويجوز حَذفها كقوله تعالى: ﴿لَو نَشَاءُ جَعَلنَاهُ أُجَاجاً﴾ [الواقعة:٧٠]، ولا تدخل الفاء في جوابه لأن الفاء إنما تدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع انجزم وكلمة لولا تعمل في الجزم أصلاً لأنها للماضي والجزم يختص بالمضارع على ما عُرف ولهذا قال أبو الحسن الأهوازي[1] إذا قال لامرأته: لو دَخلت الدار فأنت طالق يَقع الطلاق في الحال كما لو قال: إن دخلت الدار وأنت طالق لأن الفاء لا تدخل في جواب لو كما أن الواو لا تدخل في جواب إن. قال صاحب كتاب «بيان حقائق الحروف»: هو كما قال الأهوازي إن الفاء لاتدخل في جواب لو عند النحاة بلا خلاف فأما عند الفقهاء فليس كذلك لأني سألت القاضي الإمام أبا عاصم العامري[2] عن هذه المسألة فقلت لو أن رجلاً قال لامرأته لو دخلت الدار فأنت طالق فقال لا تُطلق ما لم تدخل الدار وما سألته عن العلة والعلة فيه أن لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما ذكرنا فيجوز أن يقع موقع إن في جواز دخول الفاء في جوابه. قال ولأن الفقهاء لا يعتبرون الإعراب لأن العامة تُخطئ وتُصيب فيه ألا ترى أن رجلاً لو قال لرجل زنيتِ بكسر التاء أو لامرأته زنيتَ بفتح التاء يجب حد القذف في الصورتين لما ذكرنا.

قوله: (وكذلك قول الرجل أنت طالق لو صَحبتك) لولا لامتناع الشيء لوُجود غيره زيدت على «لو» كلمة لا لتخرجه من امتناع الشيء لامتناع غيره. وتُسمى لا هذه المغيِّرة لمعنى الحرف. ولا يقع بعدها إلا الاسم المبتدأ فإذا قلت لولا زيد كان مرفوعاً بالابتداء أو خبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفاً لازماً لطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا ولأن الحال يدل عليه. ويدخل في جوابها اللام للتأكيد أيضاً فإذا قال أنت طالق لولا صحبتك أو لولا حسنك أو لولا حبك إياي لا يقع لما فيه من معنى الشرط وهو ربط إحدى الجملتين المتباينتين بالأخرى وامتناع الجزاء وأثر الشرط هو الربط والمنع إلا أن في الشرط الحقيقي يتوقع وقوع الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا توقع للجزاء أصلاً لأنه لا يستعمل في المستقبل. ولهذا قالوا: إنه بمنزلة الاستثناء نصّ عليه شمس الأئمة في أصول الفقه لأن الاستثناء وهو قوله إن شاء اللّه يُخرج الكلام عن الإيجاب والاعتبار حتى لا يتعلّق به حكم فكذلك هذه الكلمة ألا ترى أنه لو زال حُسنها

---

(١) هو علي بن مهزيار الأهوازي الذورقي أبو الحسن فقيه شيعي، انظر معجم المؤلفين ٧/٢٤٧.

(٢) هو محمد بن أحمد القاضي أبو عاصم العامري. انظر الفوائد البهية ١٦٠.

على معرفة الحُروف التي ذكرنا آمنوني على عشرة من أهل الحصن قال ذلك رأس الحصن فَفعلنا وَقع عليه وعلى عشرة غيره والخيار إليه ولو قال آمنوني وعشرة فكذلك إلا أن الخيار إلى إمام المسلمين ولو قال بعشرة فمثل قوله:

أو مات زيد في قوله أنت طالق لولا حسنك أو لولا زيد لا تطلق. وقد روى إبراهيم بن رستم[1] عن محمد رحمهما الله في قوله: أنت طالق لولا أبوك أو أخوك أو لولا حُسنك أنها لا تطلق وهو استثناء وكذا ذكر أبو الحسن الكرخي في مختصره عن محمد في قوله أنت طالق لولا دخولك الدار أنها لا تطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء.

قوله: (وذكر) أي محمد **(في السير الكبير باباً)** ألى آخره. قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح السير الكبير إذا حاصر المسلمون حصناً فأشرف عَليهم رأس الحصن فقال آمنوني على عشرة من أهل هذا الحصن على أن أفتحه لكم فقالوا: لك ذلك ففتح الحصن فهو آمن وعشرة معه. لأنه استأمن لنفسه نصاً بقوله: آمنوني والنون والياء يكنى بهما المتكلم عن نفسه وكلمة على للشرط في قوله على عشرة وقد شرط أمان عشرة منكرة مع أمان نفسه فعرفنا أن العشرة سواه.

ثم الخيارفي تعيين العشرة إلى رأس الحصن لأنه جعل نفسه ذا حظ من أمانهم لأن على للاستعلاء وهو ليس بذي حظ باعتبار أنه داخل في أمانهم فقد استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذي حظ باعتبار أنه مباشر لأمانهم فإن ذلك لا يصح منه فعرفنا أنه ذو حظ على أن يكون معيناً لمن تناوله الأمان منهم باعتبار أن التعيين في المجهول كالإيجاب المبتدأ من وجه.

ولو قال آمنوني وعشرة على أن أفتح لكم فالأمان له ولِعَشرة سواه لأن حرف الواو للعطف. وإنما يُعطف الشيء على غيره لا على نفسه ففي كلامه تنصيص على أن العشرة سواه. فإن لم يكن في الحصن إلاّ ذلك العدد أو اقل فهم آمنون كلهم لأن الأمان بذكر العدد بمنزلة الأمان لهم بالإشارة إلى أعيانهم. وإن كان أهل الحصن كثيراً فالخيار في تعيين العَشرة إلى الإمام. لأن المتكلم ما جعل نفسه ذا حظ في أمان العشرة وإنما عطف أمانهم على أمان نفسه فكان الإمام هو الموجب لهم للأمان فإليه التعيين. وإذا رأى أن يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لأنهم من أهل الحصن إلى أن يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال.

---

(١) هو إبراهيم بن رستم، أبو بكر المروزي، من فقهاء الحنفية، توفي سنة ٢١١هـ. انظر معجم المؤلفين ١/٣١.

وعشرة ولو قال: في عشرة وَقع على تِسعة سواه والخيار إلى الإمام ولو قال آمنوا إلى عَشرة على عشرة لا غَير ولرأس الحصن أن يدخل نفسه فيهم والخيار فيهم

ولو قال: آمنوني بعشرة من أهل الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء. لأن الباء للإلصاق فقد ألصق أمان العشرة بأمانه وإنما يتحقق ذلك إذا كانت العشرة سواه. قال شمس الأئمة رحمه الله: ولكن هذا غلط زلَّ به قلم الكاتب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ العتيقة آمنوني فعشرة. لأن الفاء من حروف العطف وهُو يقتضي الوَصل والتعقيب فيَستقيم عَطْفه على قوله آمنوني فعشرة. فأما الباء فتصحب الأعواض فيكون قوله :آمنوني بعَشرة بمعنى عشرة أعطيكم من أهل الحسن عوضاً عن أماني. وهذا لا معنى له في هذا الجنس من المسائل. فعرفنا أن الصحيح قوله: آمنوني فعشرة.

ولو قال آمنوني ثم عشرة كان هذا والأول سواء والعشرة سواه. لأن كلمة ثم للتعقيب مع التراخي وبهذا تبين أيضاً أن الصحيح في الأول قوله: «فعشرة لأنه بدأ بما هو للعطف مُطلقاً ثم بما هو للعطف على وجه التعقيب بلا مهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخي». ورأيت مكتوباً علي حاشية شرح السير الكبير عند تقرير هذا الغلط قيل ولا يتمحَّض هذا غلطاً لأنه من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه عند عَدم الالتباس والتقدير آمنوني بأمان عشرة ولما كان لفظ الأمان مفهوماً بقوله آمنوني اسْتغنى عن ذكره ثانياً والباء حينئذ تفيد معنى الالتباس والامتزاج كقوله تعالى: ﴿تَنبُتُ بالدُّهْن﴾ [المؤمنون: ٢٠]، وكقولهم: خرج زيد بسِلاحه. ومثل هذا الحَذْف في قولهم اضْربوا السَّارِق كالحداد أي كضرب الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوماً بقولهم اضْربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة على مَعنى العِوَض بل هي لمعاني جَمة فَافْهَم. ولكن لموجب للقول بالغلط ما ذكر أن تخلل الباء بين حُروف العطف غير مناسب لأن الظاهر نسَق المتجانسات أما المعنى بالنظر إلى تلك المسألة وحدها فغير فاسد على ما ذكرنا.

«ولو قال: أفتح لكم على أني آمن في عشرة من أهل الحصن أو على أن تؤمنوني في عشرة فهو آمن وتسعة معه». لأن حرف في للظرف وقد جعل نفسه في جملة العشرة الذين التَمس الأمانَ لهم فلا يتناول ذلك إلاّتسعة معه لأنه لو تناول عشرة سواه كان هو آمناً في أحد عَشرة بخلاف الأول فهناك ما جعل نفسه في جملة العشرة. فإن قيل فقد جعل العشرة هنا ظرفاً لنفسه والمظروف غَير الظرف. قُلنا هو كَذلك فيما يتحقَّق فيه الظَّرف. ولا يتحقق ذلك فيَ العدد إلاّ بالطريق الذي قُلنا وهو أن يكون هو أحدهم ويجعل كأنه قال: إجعلوني أحد العشرة الذين تؤمنونهم.

فإن قيل فإذا لم يمكن حَمْله على معنى الظرف حقيقة ينبغي أن يجعل بمعنى

إليه وذلك يخرج على هذه الأصول. ومن ذلك «كيف» وهو سُؤال عن الحال وهو اسم للحال فإن اسْتقام وإلا بطل ولذلك قالَ أبو حنيفة رحمه اللّه في قوله

«مع» كقوله تعالى: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ [الفجر:٢٩]، أو بمعنى «على» كقوله عز اسمه إخباراً: ﴿فِي جُذُوعِ النَّخلِ﴾ [طه:٧١]، وباعتبار الوجهين يثبت الأمان لعَشرة سواه.

قُلنا الكلمة للظّرف حقيقة فيجب حملها على ذلك بحسَب الإمكان وذلك في أن يكون هو أحدهم داخلاً في عَددهم فلهذا لا نحملها على المجاز. ثم الخيار في التسعة إلى الإمام لا إلى رأس الحصن لأنه جعل نفسه أحد العشرة فكما لا خيار لمن سواه من العشرة في التعيين لا خيار له. وهذا لأنه جعل نفسه ذا حظ من أمان العشرة على أن يتناوله حكم أمانهم لا على أن يكون هو معيناً لهم. وقد نال ما سأل بقي الإمام موجباً الأمان لتسعة بغير أعيانهم فإليه بيانهم.

ولو قال آمنوا لي عَشرة من أهل الحصن فله عشرة يختار أي عشرة شاء فإن اختار عشرة هو أحدهم فذلك له جائز وإن اخْتار عشرة سواه فالعَشرة آمنون وهو فيء لأنه ما استأمن لنفسه عيناً وإنما استأمن لعَشرة مُنكرة. ولكن بقولهِ: لي شَرط لنفسه أن يكون ذا حظ ولا يمكن أن يجعل ذا حظ على وَجه مباشرة الأمان لهم فإن ذلك لا يصحّ منه. فعرَفنا أنه ذو حظ على أن يكون هو المعيّن للعشَرة. ونفسه فيما وراء ذلك كنفس غيره إذا لم يتناوله الأمان نصاً فإن عين نفسه في جملة العَشْرة صار آمناً بمنزلة التسعة الذين عيَّنهم مع نفسه. وإن عين عشرة سواه فقد تعيَّن حكم الأمان فيهم وصار هو فيئاً كغيره من أهل الحصن وكان معنى كلامه آمنوا لأَجلي عَشرة وأوجبوا إلي حق تعيين عشرة تؤمنونهم» ورُوي أن مثل هذا وقع في زمان معاوية وكان الذي يَسْعى في طلب الأمان للجَماعة قد آذى المسلمين فقال معاوية: اللهم أغفلْه عن نفسه، فطَلب الأمان لقومه وأهله ولم يذكر نفسَه بشيء فأُخذ وقُتل. وقيل صاحبَ القصة أبو موسى الأشعري وذلك زمن عُمَر رضي اللّه عنهما استأمن إليه سَابور ملَك السوسي لعَشرة من أهل بيته ونسي نفسه فقدَّمه أبو موسى وضرَب عنقه. هذا كله من لطائف تقرير شمس الأئمة رحمه اللّه وذلك أي ذلك الباب يخرج على هذا الأصل الذي ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب.

قوله: (ومن ذلك) أي من باب حروف المعاني كلمة «كيف» كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك آخِره لالتقاء الساكنين وهي على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الأحوال وإنه وإن لم يكن ظرفاً حقيقة لأنه لا يتضمن معنى في ولكنه جارٍ

الرجل أنت حر كيفَ شئت أنه إيقاع، وفي الطلاق أنه يَقع الواحدة ويَبقى الفضل في الوصف والقدر وهو الحال مفوضاً بشرط نية الزوج وقالا: ما لا يقبل

مجرى الظروف لتضمنه معنى على فإذا قلت كيف زيد كان معناه على أي حال هو أصحيح أم سقيم قاعد أو قائم إلى آخر ما له من الأوصاف. وإنما قلنا أنه بما ذكرنا من التَّقدير جارٍ مجرى الظروف لأنه متضمن للحال والحالُ جارية مجرى الظرف لأنها مفعول فيها على ما عرف. قال سيبويه: كان القياس أن يكون شرطاً لأنه يدل على الحال والأحوال شروط إلا أنه يدل على أحوال وصفات ليسَت في يد العبد كالصحة والسَّقم والشيخوخة والكُهولة فلم يستقم أن تقول فيه كيف تكنْ أكن لأنك بهذا اللفظ تضمن أن تكون على أحوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف مَتى تجلس أجلس وأين تكن أكن لأنك شرطت على نفسك أن تساويه في الجلوس والحلول في المكان وهذا معنى يتصور وقوع الشرط عليه.

وذكر في الصحاح: إذا ضمت إليه «ما» صحَّ أن يجازى به كقولك: كيفما تَفعل أفعل. وإذا ثَبت أنه للسؤال عن الحال قال أبو حنيفة رحمه الله في قوله لامرأته أنت طالق كيف شئت أنها تطلق قبل المشيئة تطليقة ثم إنْ لم تكن مدخولاً بها فقد بانت لا إلى عدَّة ولا مشيئة لها وإن كانَت مَدْخولاً بها فالتطليقة الواقعة رجعية والمشيئة إليها في المجلس بعد ذلك. فإن شاءت البائنة وقد نَواها الزوج كانت بائنة. أو إن شاءت ثلاثاً وقد نواها الزوج تُطلق ثلاثاً. وإن شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلاثاً فهي واحدة رَجعية. وإن شاءت ثلاثاً وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية لأنها شاءت غير ما نوى وأوقعت غير ما فُوِّض إليها فلا يعتبر. وعند أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع عليها شيء ما لم تشأ فإذا شاءت فالتفريع كما قال أبو حنيفة. وعلى هذا لو قال لعبده أنت حر كيف شئت عُتق عند أبي حنيفة رحمه الله ولا مشيئة له وهو معنى قول الشيخ: وإلا بطل ولا يقع عندهما ما لم يَشأ في المجلس كَذا في المَبْسوط. فلو شاءَ عتقا على مال أو إلى أجل أو بشرط أو شاء التدبير فذلك باطلٌ عنده وهو حُر. وعلى قياس قولهما ينبغي أن يثبت ما شَاء بشرط إرادة المولى ذلك وما رأيته في كتاب. هُما يقولان أنه جعل الطلاق مفوضاً إلى مَشيئتها فلا يقع بدون مشيئتها كقوله: أنت طالق إن شئت أو كم شئت أو حيث شئت لا يَقع شيء ما لم تَشأ وهذا لأنه لما فوض وصف الطلاق إليها يكون ذلك تفويضاً لنفس الطلاق إليها ضرورةَ أن الوصف لا ينفك عن الأصل. يوضحه أن الرجعية منْ أوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشيئة كالبينونة والعدَد وإذا تعلَّقت بالمشيئة فمن ضرورته تعلُّق الطلاق لأن الطلاق بدون وصف لا يُوجد، وهو معنى قول الشيخ، فيتعلَّق الأصل بتعلقه فصار الطلاق على أي وصف شاءت مُفوضاً إليها.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: إنما يتاخر إلى مشيئتها ما علقه الزوج بمشيئتها دون

الإشارة فحاله ووَصفه بمنزلة أصله فتعلق الأصل بتعلُّقه. وأما «كم» فاسم للعدد

ما لم يعلق، وكلمة كيف لا ترجع إلى أصل الطلاق فيكون هو منجزاً أصل الطلاق ومفوضاً للصفة إلى مشيئتها بقوله كيف شئت إلا أن في غير المدخول بها وفي العتق لا مشيئة له في الصِّفة بعد إيقاع الأصل فيَلْغو تفويضه الصفة إلى مشيئتها بعد إيقاع الأصل وفي المدخول بها لها المشيئة في الصفة بعد وقوع الأصل عند أبي حنيفة بأن يجعله بائناً أو ثلاثاً على ما عُرف فيصح تفويضه إليها. فإن قيل الطلاق بعد الوقوع يحتمل وصف البينونة بعد انقضاء العدة فيمكن أن يدخل في تصرف المرأة بتفويض الزوج لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لأنه يستحيل أن يصير الواحد ثلاثاً فينبغي أن لا يدخل في تصرف المرأة بقوله كيف شئت.

قلنا يحتمل أن يصير ثلاثاً بضم الثنتين إليه وإن كان الواحد لا يتبدَّل في نفسه حقيقةً ثم بانْضمام الثِّنتين إليه يتغير حكمه بأن لا يبقى موجباً للرجعة وصار مؤثراً في الحرمة الغليظة فصار في معنى الصفة له فيصح تفويض الزوج إليها بلفظ كيف. يوضحه أن الاستخبار عن وصف الشيء وحاله لما كان من ضرورته وجودُ أصله يقدم وقوع أصل الطلاق في ضمن تفويضه المشيئة إليها فإن الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود أصله محال كما قال الشاعر:

يقول خليلي كيف صَبْرُك بعدنا   فقلت: وهل صَبْرٌ فيُسأل عن كَيف؟

بخلاف قوله: كم شئت لأن الكمية استخبار عن العدد فتقتضي تفويض العدد إلى مشيئتها وأصل العدَد في المعدودات الواحد الا تَرى أن مَن قال لآخر: كم معك؟ استقام الجواب عنده بالواحد. وبخلاف قوله حيث شئت أو إن شئت لأنه عبارة عن المكان والطلاق إذا وقع في مكان يكون واقعاً في الأمكنة كلها فكان ذلك تعليق أصل الطلاق بمشيئتها كأنه قال: أنت طالق في أي مكان شئت الطلاق. فإن قيل كيف قد تُضاف إلى مَوجود فيصير استيضافاً، وقد يضاف إلى معدوم فيكون لتعليق الأصل بأوصافه بالمشيئة كما في قولك: رفعل كيف شذت وطلِّقي نفسك كيف شئت فيكون كيف في قوله أنت طالق كيف شئت دالاً على أن ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيئته كما أنه في قوله افعل كيف شئت يدل على أن الفعل يتكون منه بمشيئته. قلنا: إنا لا ننكر دخول كيف على معدوم سيوجد ولكن نقول إنه لا يتعرض لأصل ما دخل عليه وإنما يتعرض لوصفه فقوله: افعل وطلِّقي لطلب الفعل والتَّفويض قَبل دُخول كَيف عليه ولا يُوجب وجودَ الفعل والطلاق في الحال فكذا بَعْدَ دُخوله وقوله: انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بَعْد دُخوله لأنه لا يتعرض للأصل.

الذي هو الواقع و «حيث» اسم لمكان مُبهم دخل على المشيئة والله أعلم.

فما قاله أبو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام وما قالاه معاني كلام الناس عرفاً واستعمالاً كذا في «الأسرار» و «المبسوط».

واعلم أن معنى الاستفهام قد يسلب عن كيف فيبقى دالاً على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف يصنع أي إلى الحال صنعته وإليه أشارَ الشيخ بقوله: وهو اسْمٌ للحَال بعد قَوْله وهو سُؤال عن الحال أي أنه قد يكون اسماً للحال من غَير مَعنى السؤال فيه كما في مسألتنا هذه فإنه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشيئة ولو بقي فيه معنى السؤال لوقع الطلاق في الحال من غير تعليق الوصف بمشيئتها. إنه إيقاع لأنه لا وَصْف للحرية بعد الوقوع ليتعلق بالمشيئة ويَبقى الفَضْل على أصل الطلاق في الوصف أي البينونة **(والقَدْر)** أي العدد **(وهو الحال)** أي الفضل هو الحال التي تدل عليها كيف مفوضاً إلى المرأة **(بشَرْط نية الزوج)** يعني في حق المدخول بها لأنه لا يبقى فضل بعد الوقوع في حق غير المدخول بها ليتعلق بالمشيئة كما في الحرية.

ولا يقال: ينبغي أن لا يحتاج إلى نية الزوج لأنه لما فوض الأمر إليها يجب أن تستقل بإثبات ما فوِّض إليها اعتباراً بعامة التفويضات.

لأنا نقول إنما فوض إليها حال الطلاق بكلمة كيف، والحال مشتركة بين البينونة والعدَد فيحتاج إلى النية لتعيين أحد المحتملين. وعن أبي بكر الرازي أن نية الزوج ليست بشرط. وذكر الطحاوي في مختصره أن لها أن يَجعل الطلاق بائناً وثلاثاً في قول أبي حنيفة رحمه الله فقد جعل الطحاوي المشيئة إليها في إثبات وصف البينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا إنه إذا لم يَنْوِ الزوج شيئاً وشاءت المرأة ثلاثاً أو واحدة بائنة يقع مع أوقعت بالاتِّفاق. أما على أصل أبي حنيفة فلأن الزوج أقام امرأته مقام نفسه في إثبات الوصف. والزوج متى أوقع طلاقاً رجعياً يملك أن يجعله بائناً وثلاثاً عنده فكذا المرأة. وأما على قولهما فكذلك تملك إيقاع البائن وإيقاع الثلاث لأنه فوَّض الطلاق إليها على أي وصف شاءَت كذا في «الفوائد الظهيرية».

وقالا ما لا يقبل الإشارة أي ما لا يكون محسوساً يشار إليه مثل التصرُّفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها. فحاله مثل كون الطلاق مثلاً بائناً ورَجْعياً. ووَصفه مثل كونه سنياً وبدْعياً. والأظهر انه ترادف. بمنزلة أصله لأن وجوده لما لم يكن معايناً محسوساً كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه كوجود النكاح يعرف بأثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع بأثره وهو الملك وإذا كان كذلك كان معرفة وُجوده مُفتقر إلى وَصْفه

. . . .

كافتقار وَصْفه في وجوده إليه فكان وصفه بمنزلة الأصل من هذا الوجه فإذا تعلق الوصف تَعلّق الأصل الذي هو بمنزلة التبع من وجه يتعلقه أيضاً.

قوله: (وأما «كم» فاسْم) لكذا كم اسم غير متمكّن موضوع للكناية عن الأعداد. وفي الصّحاح «كم» اسم ناقص مُبهم مبني على السكون وإن جعلته اسماً تاماً شدَدْتَ آخره وصرَفته فقلت أكثرت من الكم والكمية. فإذا قال: أنت طالق كم شئت لم تُطلّق قبل المشيئة ويتقيَّد بالمجلس وكان لها أن تُطلق نفسها واحدة أو ثنتين أو ثلاثاً بشرط مطابقة إرادة الزوج كذا رأيت بخط شيخي رحمه اللّه معلماً بعَلامة البزدوي.

وذلك لأن كلمة «كم» اسم العدد المبهم كما ذكرنا والعدَد هو الواقع في الطلاق إما مقتضًى كما في قوله: أنت طالق إذ التقدير أنتِ طالق طلقة أو تطليقة واحدة وإما مذكوراً كما في قوله أنت طالق ثلاثاً أو ثنتين أو واحدة وهو مَعنى قول الشَّيخ كم اسْم للعَدد الذي هُوَ وَاقع ولما كان كذلك وقد دَخلت المشيئة على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق أصله بالمشيئة بخلاف كيف، كأنه قال: أنت طالق أي عدَد شئت. ولما كان هذه الكلمة للعدَد المبهم صارت عامّة فكان لها أن تَشاء الواحدة والاثنتين والثلاث. ولما لم يكن في كلامه دَلالة على الوقت تَقيّدت المشيئة بالمَجْلس إلى ما ذكرنا أشار الشيخ في شَرْح الجامع الصغير.

قوله: (وأما «حيث» فاسم لمكان مبهم) حيثُ اسم مبني منْ ظروف المكان كأين وحُرِّك آخره لالتقاء الساكنين وبُني على الضم تشبيهاً له بالغايات لأنها لم تجيء إلا مضافة إلى جملة كذا قيل. ومنهم من يبنيها على الفتح استثقالاً للكسرة مع الياء. ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين. وحيثُ بالضَم والفتح لُغَة فيه أيضاً. ولا يصح إضافته إلى المفرد وأما ما يقوله الناس من حيث اللغة بالكَسر فخطأ وإنما الصواب هو الرفع على أن يكون مبتدأ والخبر مضمراً وهو ثابت أو نحوه. فإذا قال: أنت طالق حيثُ شئت لا تطلق قبل المشيئة ويتوقَّف بالمجلس لما بيَّنا أنه من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس. فإن قيل إذا لَغا ذكْر المكان بَقي قوله: أنت طالق شئْت، فينبغي أن يقع للحال كما في قوله أنت طالق دخلت الدار والمسألة في «التجريد» و«الكَفاية» قلنا لما تعذَّر العمل بالظرفية جعلناه مجازاً لحرف الشرط لمشاركتهما في الإبهام فصار بمنزلة قوله إن شئت والاستعارة أوْلى من الإلغاء.

فإن قيل لِمَ لمْ يُجْعَلْ بمنزلة إذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية؟ قلنا جعله مجازاً لحرف إن أوْلى إذ هو الأصل في باب الشرط وما وراءه ملحَق به كذا في «الفوائد الظهيرية» واللّه أعلم.

[باب الصريح والكناية]

مثل قول الرجل بعْت واشتريت ووَهبت لأنه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بعَين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استَغنى عن العزيمة وكذلك الطلاق والعتاق وحكم الكِناية أن لا يجب العمل به إلا بالنية لأنه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل أن يصير متعارفاً ولذلك سُمّي أسماء الضمير كناية مثل أنا وأنت

باب الصَّرِيح والكِناية

إنما أعاد ذكر نظائر الصريح بعدما ذكر بعضها في أول الكتاب ليبني عليه بَيان الحكم إذ هو مقصود الباب **(وحُكمه)** أي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي **(بِعَيْن الكلام)** أي بنفسه. وقِيامه أي قيام الكلام الذي هو الصَّريح مَقام معناه الذي دلَّ عليه سواء كان حقيقة أو مجازاً من غير نَظر إلى أن المتكلم أراد ذلك المعنى أو لم يُرد. وهو معنى قوله: حتى استَغنى أي الصريح في إثبات الحكم عن العزيمة. فإذا أضاف الطلاق أو العتاق مثلاً إلى المحل فبأي وجه أضافهما يثبت الحكم حتى لو قال يا حر أو يا طالق أو أنت حر أو أنت طالق أو حرَّرْتُك أو طلقتك يكون إيقاعاً نوى أو لم يَنْوِ لأن عينه أقيم مقام معناه في إيجاب الحكم لكونه صريحاً فيه. وكذلك لو أراد أن يقول سبحان الله فجرَى على لسانه: أنت حر أو أنت طالق ثبت العتاق والطلاق لما ذكرنا. أما لو أراد أن يصرف الكلام بالنية عن موجبه إلى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فإذا نوى في قوله: أنت طالق رَفع حقيقة القيد يُصدَّق ديانةً لا قضاءً. وفصل الطلاق والعِتاق عن النظائر المذكورة بقوله **(وكذلك الطلاق والعتاق)** لأنهما من الإسقاطات وتلك النظائر من العقود.

قوله: (وحكم الكناية أن لا يجب العَمل به) أي بهذا اللفظ إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال. لأنه أي لفظ الكناية مُستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد. وذلك مثل المجاز قبل أن يصير متعارفاً أي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لأن المتكلم باستعماله في غير موضوعه ستَر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية.

ونَحن. وسَمى الفقهاء ألفاظ الطلاق التي لم تتعارف كنايات مثل البائن والحرام مجازاً لا حقيقة لأن هذه كَلمات مَعْلُومة المعاني غَير مُسْتَتر لكنَّ الإبهام فيما يتَّصل به ويَعمل فيه فلذلك شابَهت الكِنايات فسمِّيت بذلك مجازاً ولهذا الإبهام

فأما إذا صار مُتعارفاً فقد صارَ صريحاً مل قوله: لا يضع قدمه في دار فلان فإنه عبارة عن الدخول مجازاً وشاع استعماله فيه فصار صريحاً. ولذلك أي ولاستتار المراد سمى أسماً الضمير كناية وقد بيناه في أول الكتاب.

قوله: (وسَمى الفقهاء) يعني أنهم سموا الألفاظ التي لم يتعارف إيقاع الطلاق بها كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لأن الكناية الحقيقية هي مستترة المراد والمعنى وهذه الألفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لأن كل أحد من أهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتَّة ونحوها فلا تكون كنايات حقيقة. ثم بيَّن وجه تَسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الإبهام فيما يتصل به هذه الألفاظ به وتعمل فيه لأن البائن مثلاً يدل على البينونة ولا بُدَّ لها من مَحل تحلُّه وتُظهر أثرها فيه ومحلها الوَصلة وهي مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره. فإذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك في المحل الذي يظهر أثرها فيه لأنا لا ندري أي محل أراده.

(فلذلك) أي لهذا الإبهام الذي ذكرنا شابهت هذه الألفاظ الكنايات الحقيقية. فسُمِّيت هذه الألفاظ بذلك أي باسم الكناية مجازاً ولهذا الإبهام الذي ذَكرنا احتيج فيها إلى النية لتتعيَّن البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها. فإذا وجدت النية أي نوى وصلة النكاح وزال الإبهام ظهر أثر البينونة فيها وكان اللفظ عاملاً بنفسه. وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها أي بمقتضيات هذه الألفاظ نفسها من غير أن يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رحمه الله. فإن قيل لا نُسلِّم إنما سُمِّيت كنايات مجازاً بل هي كنايات على الحقيقة لأن الكناية ما هو مُستتر المراد على ما ذكر الشيخ في أول الكتاب. وإذا قال: أنت علي حرام فالمراد مُستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخلاً في حدّ الكناية بل الاستتار فيه أقوى منه في قوله: طويل النّجاد لأنه يمكن أن يتَوصل إلى مراد المتكلم، وهو طُول القامة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن أن يتوصل إلى المُراد في قوله: أنت عليَّ حَرام إلا ببيان مِنْ جهَة المتكلم بمنزلة المجمل وقوله: هذه الكلمات معلومة المعاني لا يسجديه نفعاً لأنها مع كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فإن قول: طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد.

قلنا: قد ذكرنا في أول الكتاب أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم

احتيج إلى النية فإذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارةً عنِ الصَّريح ولذلك جعلناها بَوائن وانقَطَعت بها الرَّجعة إلا في قول الرجل: اعتدِّي

فإنك في قولك: طويل النِّجاد تنتقل من طول النجاد مع أنك تريده إلى طول القامة ومن كثرة الرماد إلى ملزومه وهو الجود هذا هو الأصل في الكنايات وفي هذه الألفاظ لا انتقال من معانيها إلى شيء آخر فإنك في قولك: أنت بائن أو أنت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة إلى شيء آخر بلْ تقتصر عليهما إذ لم يكن شيء آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها ما هو الأصل فيها وهو الانتقال إلى شيء آخر لا تكون كنايات على الحقيقة ولا نسلِّم على ما بينا أن ما هو المراد منها مُستر على السامع، فإن المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع إلا أن محل عَملها مُستتر عليه كما ذكرنا، فلا يكون ما هو المراد مستترا مطلقاً بخلاف قوله: طويل النِّجاد فإن طوله ليس بمَقْصود أصلي بل المقصود الكلي طول القامة وذلكَ مُسْتَتِر. وتبين بما ذكرنا أنه أراد بقوله: **(هذه كَلمات معلومة المعاني غير مُستتر)** المعاني التي هي المراد للمتكلم يعني أنها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فتخرج به عن حد الكناية الذي ذكره.

قوله: (ولذلك) أي ولأن هذه الألفاظ عاملة بنفسها جعلناها بوائن لأن معناها يدلّ على البينونة والقَطْع والحرمة على ما عُرف وقوله: **(وانقطعت بها الرّجعة)** تفسير لكونها بوائن. والمسألة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فذَهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما إلى أن الواقع بهذه الألفاظ بوائن وبه أخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما إلى أن الواقع بها رَواجع وبه أخذ الشافعي. ولقلب المسألة الكنايات بوائن أم لا؟ وهذا اللقب على أصله مستقيم لأن عنده هذه الألفاظ كنايات عن لَفْظ الطلاق حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على أصلنا كالهِبَة والبيع والتَمليك وعندنا هذا اللقب مجاز كما بينا.

والاختلاف في الحقيقة راجع إلى أن ما يَملك الزوج إيقاعه نوعٌ واحد عنده وهو الطلاق فأما إيقاع البينونة فليس في ولايته وإنما تقع حُكماً لسقوط العدة أو لثبوت الحرمة الغليظة ولوجوب العوض. وعندنا الطلاق نوعان: رَجْعي وبائن فكما يملك الزوج إيقاع الرجعي يملك إيقاع البائن. وإذا ثبت هذا كانت هذه الألفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة عنده لأنه لا يمكن أن تجعل عاملة بنفسها إذ ليس في ولايته إيقاع البائن. وعندنا لما كان في ولايته ذلك جَعلناها عاملة بنفسها وحقيقتها إذ لا ضرورة في العدول عن الحقيقة إلى غيرها.

حُجة الشافعي قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة:٢٢٩] الآية، ذكَر الطلاق

. . . .

بغير بَدل وشَرع بعده الرجعة، وذكر الطلاق ببدَل ولم يذكر الرجعة، وذكر الثلاث وبيَّن أنها لا تحل له. فمن قال: إن الطلاق القاطع للرجعة بغير بَدل مشروع فقد خالفَ النص. ولأنه لما تبين أن السبب القاطع للرجعة في الشرع لم يجعل قاطعاً إلاّ بالعوض أو بمعنى العدّة أو بإثبات الحُرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتنصيص على القَطع كالهبَة لما شُرعت مُوجبة للْملك مع القَرينة وهي القَبْض لا يكون له أن يجعلها مُوجبة بنفسها بالتنصيص بأن قال وَهبت لك هبة تُوجب الملك بنفسها قبل القبض لأن العبد لا يملك تغيير حكم الشرع. ولا معنى لقولكم: إن الطلاق وقع في ضمن قوله بائن فلا يجوز أن يَلْغو صريحه لأنا لا نوقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله: بائن عبارة عن الطلاق مجازاً. ومتى صار مجازاً في غيره سقط حقيقة في نفسه وكان الرجل في هذه بمنزلة امرأة قال لها زوجها: طَلِّقي نفسَك فقال أَبَنْتُ نفس أو أنا بائن فإنها تطلق تطليقة رجعية بلا خلاف لأنها لم تملك إلا طلاقاً وبائن إنما يعمل على سبيل العبارة عنه لا على حقيقته فكذلك الزوج لأن اللّه تعالى ما ملَّكه الإبانة على حقيقتها وما شرعها له.

والدليل عليه أنه لو طلَّق امرأته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة ولو قال: أسقطت الخيار أو قال: طلقت على أن لا رجعة لي عليك لم يسقط لأنه لم يجعل إليه إسقاطه فكذلك إذا قال ابنت أو أنت طالق بائن لا تثبت البينونة لأنه لا يستفيد به إلا إسقاط خيار الرجعة.

وحُجتنا أن الإبانة تصرُّف من الزوج في مُلكه فتصح كإيقاع أصل الطلاق. وبيانه أن الطلاق بالنكاح مملوك للزوج وما صار مملوكاً إلا للحاجة إلى التفصي عن عهدة الملك وذلك بإزالة المِلْك والإبانة وكذلك قبل الدخول الإبانة مملوكة للزوج بملك النكاح وبالدخول يتأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتاً له من ولاية الإزالة، وكذلك يملك الاعتياض عن إزالة الملك وإنما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت أن الإبانة مملوكة له فكان إيقاع البينونة تصرفاً منه في ملك نفسه فيجب إعماله ما أمكن. وكان ينبغي على هذا الأصل أن يزول المِلْك بنفس الطلاق إلا أن حُكْم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعاً بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه والبائن ليس في معناه لأنه لا يجامع النكاح بخلاف الطلاق فإنه يجامعه. فإن من تزوج المطلقة صارت منكوحة ولم يرتفع الطلاق الأول ولا انقطع أصل حكمه حتى لو طلقت ثنتين حُرِّمت حُرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحة فكذلك مع خيار الرجعة بقيت مطلقة منكوحة ومع صفة الإبانة التحريم لا يتصوَّر قيام النكاح لا يُقال حرام حلال مباذلة عن زوجها منكوحة فإذا لم يكن في معنى المنصوص يؤخذ فيه بأصل القياس وكان قوله أنت طالق محتملاً للطلاق المُبين

لأن حقيقتها الحساب ولا أثر لذلك في النكاح والاعتداد يحتمل أن يُراد به ما يعد من غير الأقراء فإذا نوى الأقراء فزال الإبهام وجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاءً وقبل الدخول جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق لأنه سببه فاستُعير الحكم

وغير المبين. فكان قوله: بائن تعييناً لأحد المحتملين كما إذا قال: بعت يحتمل البيع بخيار والبيع الباتّ فإذا قال بيعاً باتاً يزول هذا الاحتمال. وهذا بخلاف الهبة فإنها لا توجب الملك لضعفها في نفسها حتى يتأيد بما يُقويها وهو القبض وبشرطه لا يتقوى وهاهنا قوله أنت طالق لا يزيل الملك بنفسه لا لضعفه فإنه قوي لازم بل لأنه غير مناف للنكاح فإذا قال: تطليقة بائنة فقد زال المعنى حين صرَّح بما هو مُنافٍ للنكاح. وما استدل به الخصم راجع إلى أن لا دليل على كون الإبانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد أقمنا الدلالة على ذلك فتبين أن الخصم إنْ لم يقس فقد احتجَّ بلا دليل وإن قاسَ قاس الى المعدول عن القياس وإن الاستدلال الصحيح معنا كذا في «الأسرار» و«المبسوط».

قوله: (إلا في قول الرجل اعتدّي) استثناء من قوله: سميت كنايات مجازاً أو من قوله وَجب العمل بموجباتها من غير أن تجعل عبارة عن الصريح أي إلا في قوله اعتدي فإنه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لأنه لما تعذر إعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لأن الإعتداد من لَوازمه على ما هو الأصل فيكون اعتدي ذكْر اللازم وإرادة المَلْزوم كما قالَ الشافعي في سائر الألفاظ ولهذا يقع الطلاق به في غير المدخول بها بمنزلة قوله أنت واحدة. ويجوز أن يكون استثناء من قوله: ولهذا جعلناها بوائن وهو الأظهر، يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية لا بائنة لأن وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدد مالك أي احتسب عدد مالك ولا أثر للحساب في قطع النكاح وإزالة الملك فلا يمكن أن يجعل عاملاً بنفسه. إلا أن قوله: اعتدي محتمل في نفسه يجوز أن يكون المراد: اعتدي نعم الله عليك أو اعتدي نعمي عليك أو اعتدي الدراهم أو اعتدي من النكاح أي احسبي الأقراء فإذا نوى الأقراء، وجب أي ثبت بهذه النية أو بهذه اللفظ بعد النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لأنه لما أمرها بالاعتداد أو لم تكن واجباً عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجبه ليصح الأمر به فقدِّم الطلاق عليه ضرورة صحة الأمر. والضرورة ترتفع بإثبات أصل الطلاق فلا حاجة إلى إثبات وصف زائد وهو البينونة **(فلذلك)** أي لكونه ثابتاً بطريق الاقتضاء كان رجعياً ولا تقع أكثر من واحدة وإن نوى.

قوله: (وقبل الدخول جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق لأنه) لا يمكن إثباته بطريق الاقتضاء إذْ لا بد للمقتضي من ثبوت المقتضى ولا وُجود للمقتضي هاهنا وهو الاعتداد

لسببه فلذلك كان رَجْعياً. وكذلك قوله استَبرئي رَحَمك وقد جاءت السنة أن

لأنه غير ثابت قبل الدخول بالنص والإجماع. فجعل مستعاراً محضاً عن الطلاق أي للطلاق لأن الطلاق سبب لوجود الاعتداد فجاز أن يُستعار الحُكْم لسببه. وفي قوله: (محضاً) إشارة إلى أن في إثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث أنه ليس بمذكور حقيقة وإن كان فيه جهة الحقيقة أيضاً من حيث أنه بمنزلة المنطوق فأما إثباته قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لأنه ليس بمنطوق تحقيقاً ولا تقديراً. فإن قيل كيفَ صَحَّت استعارة المسبب للسبب وقد تقدّم في باب أحكام الحقيقة والمجاز أنها لا تجوز؟ قلنا: قد بينا في ذلك الباب أن المسبب إذا كان مختصاً بالسبب جازَت الاستعارة من الطرفين.

يُؤيّده ما ذكره الشيخ في بعض مُصنفاته في أصول الفقه: أن الطلاق يُوجب العدّة على ما عليه الأصل لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الأصل في النكاح إذ النكاح للدُخول لا لعدم الدخول فكان الدخول فيه أصلاً لا عارضاً. والسبب إذا كان متصلاً بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز أن يصير أحدهما كناية من الآخر كما في قوله تعالى إخباراً: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف:٣٦]، وكما في العلة مع المعلول.

ولا يقال: العدة لا تختص به فإنها تجب على أم الولد من غير طلاق. لأنا نقول لما صارت هي فراشاً أخذت حكم المنكوحة وأخذ زوال هذا الفراش شبهاً بالطلاق فأوجب العدة لأنها تثبت بالشبهة. أو نقول: المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لأنهم يُطلقون اسم السبب على ما وضعه الشرع علّة لحُكم، واسْم العلة على ما يُستنبط بالرأي وكون الطلاق علية لوجوب العدة من أوضاع الشرع فسمي سبباً وهو في الحقيقة علة. وفي كلام الشيخ إشارة إليه حيث قال فاستُعير الحكم لسببه ولم يقل فاستعير المسبب لسببه إذ الحكم يذكر في مقابلة العلة والسبب في مقابلة السبب. ولا يلزم عليه تخلُّف الحكم عنه في غير المدخول بها لأن ذلك لفوات الشرط وهو الدخول. وقبل الطلاق وإن كان سبباً في حق هذا الحكم على التحقيق لأنه لم يُوضع له لكنه في حق ما يُتبنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فإن الطلاق لا يعمل عمله إلا بشرط انقضاء العدة والمشروط متصل بالشرط لا محالة. وفيه ضعف لأن كلامنا في غير المدخول بها وليس انقضاء العدة شرطاً فيها.

وفي الجملة: القول بعدَم جواز استعارة المسبب للسبب مُشكل لأنه خلاف مختار أهل اللغة وعامّة الأصوليين. وذُكر في بعض الشروح أنه لا يصح أن يجعل اعتدي مستعاراً

النبي عليه السلام قال لسودة بنت زُمعة اعتدي ثم راجَعها وكذلك أنت واحدة يحتمل نعتاً للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فإذا زال الإبهام بالنية كان دلالة على

للطلاق لأنه إما أن يجعل عبارة عن قوله أنت طالق أو مطلقة أو طلقتك أو طلِّقي نفسك. لا يجوز الثلاثة الأولى للاختلاف في الصيغة لأن اعتدي أمر والأول والثاني ليس بفعلين فضلاً عن الأمر والثالث إنشاء أو إخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة من التوافق في الصيغة. الا ترى أن قوله: وَهبت ابنتي منك وقوله: زَوَّجت ابنتي منك متوافقان صيغة. وكذا الرابع لأنه لو قال لها طلِّقي لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وإن نوى. وأجيب بأنا نجعله مستعاراً وعبارة عن قوله: كوني طالقاً وقد صرَّح في «الخلاصة» بأنه لو قال لها توطلاق باش أو طلاق شو، تطلّق من غير نية. والأظهر أن تقدير الكلام اعتدي لأني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الإضمار وأنه من أنواع المجاز. يُؤيِّده ما ذكره شمس الائمة في «المبسوط» والإمام البرغري في «طريقته» أن وقوع الطلاق بطريق الإضمار في كلامه فكأنه قال طلقتُك فاعتدِّي ولهذا قلنا: إنه وإن تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يعمل نيته في الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول. فعَرفنا أن اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضمر فيه عند نيته.

قوله: (وكذلك) أي وكقوله اعتَدّي قوله استَبْرِئي رَحِمَك لأنه بمنزلة التفسير لقوله: اعتدي إذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة إلا أن طلب الاستبراء يحتمل أن يكون للوَطْء وطَلب الولد ويحتمل أن يكون للتزوج بزَوْج آخر فاحتاج إلى النية فإذا وُجدت النية يثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاءً وقبله استعارة كما بيَّنا. وقد جاءَت السنة يعني ما ذكرنا مؤيد بالسنة ومُستفاد منها فإنه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة بفتحتين: اعتدِّي، ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهي تبكي على مَنْ قُتِل من أقاربها يوم بَدْر وترثيهم باشعار أهل مكة فكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال لها: اعتدي فندمت على ذلك واستشفعت إلى النبي ﷺ ووهبت نَوْبتها لعائشة رضي الله عنهما وقالت إني أكتفي بأن ابعث من أزواجك يوم القيامة فراجعها النبي ﷺ.

قوله: (وكذا أنت واحدة) يعني وكقوله: اعتدي قوله أنت واحدة في أنه يقع به طلاق رَجْعي عند النية وقال الشافعي رحمه الله: لا يقع بهذا اللفظ شيء وإن نوى لأن واحدة صفة لها وهي لا تحتمل طلاقاً فلغَت النية كما إذ قال لها أنت قاعدة ونوى طلاقاً. إلا أنا نقول يجوز أن يكون قوله واحدة نعتاً لها أي واحدة عند قومك أو منفردة عندي ليس لي معك غيرك أو واحدة نساء البلد في الحُسن والجمال. ويُحتمل أن يكون نعتاً لتطليقة بطريق حذف الموصوف وإقامة الوصف مقامه كقولك: أعطيته جزيلاً أي عطاءً

الصريح لا عام لا بموجبه. والأصل في الكلام هو الصريح وأما الكناية ففيها قُصور مِنْ حيث يقصر عن البيان إلا بالنية والبيان بالكلام هو المراد فظهر هذا التفاوتَ فيما يُدرأ بالشبهات وصارَ جنس الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا

جزيلاً فلا يقع الطلاق بدون النية فإذا نوى صار كأنه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقاً صح فإنها بنفسها لا يكون تطليقة ولكن يكون طالقاً تطليقة فيصير قائمة مقام طالق فتنعت نعته كذا في «الأسرار» و«المبسوط»، ورأيت في التهذيب لمحيي السنة من أصحاب الشافعي ولو قال لها: أنتِ واحدة ونوى الطلاق ثنتين أو ثلاثاً فيه وجهان. أحدهما: لا يقع إلا واحدة لأن مَنويه خَلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومُراعاة اللفظ أوْلى. والثاني: وهُوَ الأصح يقع ما نوى ومَعنى واحدة أي تتوحدين مني بهذا العدد فكان ما ذكره أصحابنا غير مأخوذ عِنْدهم. وعن بعض مشايخنا رحمهم الله أنه إذا رفع الواحدة لا تطلق وإن نوى لأنها لا تَصلح نعتاً للطلقة فيصير خبراً المبتدأ وإن نصبها تطلق من غير نية لأنها حينئذ لا تصلح نعتاً إلا للطلقة وإن أَسْكنَ الهاء فحينئذ يحتاج إلى النية، والمختار أن حُكْم الكل واحد في الاحتياج إلى النية لأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب كان دلالة يعني إذا نوى به الطلاق كان هذا الطلاق اللفظ دالاً على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان مُعقباً للرجعة لا عاملاً بموجبه إذ موجبه التَّوحيد ولا أثر لذلك في البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن ونحوه فإنه مؤثر بموجبه على ما بيَّنا.

قوله: (والأصل في الكلام هو الصّريح) لأن الكلام موضوع للإفهام والصَّريح هو التام في هذا المقصود وصار جِنس الكناية بمنزلة الضرورات يعني لما كان المقصود هو الإفهام من الكلام وذلك يحصلُ بالصريح لا يلتفت إلى غيره لقصوره في هذا المعنى إلا عند الضرورة وهي عدَم الصريح **(ولهذا)** أي ولأن في الكناية قصوراً عن البيان قُلنا: إن حد القذف لا يجب إلا بتصريح النسبة إلى الزنا بأن قال: زنيت أو أنت زان. وكذا في الإقرار على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فإذا قال: جامعت فُلانة أو واقعتها أو وطائها لا يُحدّ ما لم يقل: نِكْتها. وكذا لو قال لامرأة جامعَك فلان جماعاً حراماً أو قال لرجل: فجرت لفلانة أو جامعتها، لا يجب عليه حد القذف، لأنه ما صرح بالقذف بالزنا، لم يُحد المصدق عندنا وقال زُفَر رحمه الله يحد لأن معنى قوله: صدقت أنه زان فيكون قاذفاً له كما إذا قال له هو كما قلت. ولكنا نقول إنه ما صرح بنسبته إلى الزنا فلا يُحد وذلك لأنه إنما يلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوهاً مختلفة أي كنت صادقاً فيما مَضى فكيف تكلّمت بهذه الكلمة القبيحة أو صدقت في إنجاز وعدك بنسبته إلى الزنا، ويحتمل السخرية والاستهزاء أيضاً. وإن كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في نسبته إلى الزنا، ولكن الظاهر لا يكفي

إنّ حدّ القذف لا يجب إلا بتصريح الزنا حتى إن مَنْ قذف رجلاً بالزنا فقال له آخر: صَدقت، لم يُحدّ المصدق. وكذا إذا قال: لست بزانٍ يريد التعريض بالمخاطب لم يُحَدّ. وكذلك في كل تعريض لما قلنا بخلاف مَنْ قذف رجلاً بالزنا فقال آخرَ: هو كما قُلتْ حُد هذا الرجل وكان بمنزلة الصّريح لما عُرف في كتاب الحُدود واللّه أعلم.

لإيجاب الحد. بخلاف قوله هو كما قلت لأنه بمنزلة الصريح في النسبة إلى الزنا لأنه لا يحتمل وجهاً آخر. ولأن أكثر ما في الباب أن يجعل قوله صدَقت كصريح القذف بالزنا إلا أنه لم يتصل بالمقذوف لأنه خطاب للرامي لا للمقذوف. وإذا لم يتّصل به لم يكن قذفاً له وإنما يتصل به اقتضاء صدق الأول فيما رماه والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لأنه ضروري. بخلاف قوله هو كما قُلت لأنه اتصل به لأن هو إخبار عنه على سبيل المغايبة كقولك أنت في المخاطبة. كذا في «الأسرار» والتعريض نوع من الكناية يكون مسوقاً لموصوف غير مذكور كما تقول في عِرْض من يؤذي المؤمنين المؤمن هو الذي يصلي ويزكي ولا يؤذي أخاه المسلم ويتوصل بذلك إلى نفي الإيمان عن المؤذي كذا في «المفتاح» وفي «الكشاف»: الفرق بين الكناية والتعريض هو أن الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع والتعريض أن تذكر شيئاً يدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلم عليك ولأنظر إلى وجهك الكريم. فكأنه إمالة الكلام إلى عرض يدل على الغرض ويُسمى التّلويح لأنه يلوح منه ما تريده فإذا عرض بالزنا وقال: أما أنا فلست بزانٍ فلا حدّ عليه عندنا. وقال مالك رحمه اللّه يحدّ. والاختلاف بين الصحابة فعُمر رضي اللّه عنه كان لا يُوجب الحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ في حالة المخاصمة مع الغير نسبة صاحبه إلى شَيْن وتزكية نفسه لا أن يكون قذفاً وأخذنا وأخذنا بقوله، لا لأنه إن تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة.

قوله: (فكان بمنزلة الصريح لما عُرِف) قال شمس الأئمة في قوله هو كما قلت إن كاف التشبيه تُوجب العُموم عندنا في المحل الذي يحتمله ولهذا قُلنا في قول علي رضي اللّه عنه: إنما أعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا أنه مجرى على العموم فيما يندرئ بالشُّبهات كالحدُود وما يثبت بالشبهات كالأموال فهذا الكاف أيضاً موجبه العُموم لأنه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة له إلى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الأول على ما هو مُوجب العام عندنا» وإنما لم يُعتق العبد في قوله أنت كالحر لأن العمل بحقيقة الأخبار ممكن في حُرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا نصير إلى المجاز وهو الإنشاء ولو قلنا بالعُموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز واللّه أعلم.

باب وجوه الوُقوف على أحكام النَّظم

وهو القسم الرابع وذلك أربعة أوجه: الوقوف بعبارته وإشارته ودلالته واقْتضائه. أما الأول فما سيق الكلام له وأريد به قصداً والإشارة ما ثبت بنظمه مثْل الأول إلا أنه غير مقصود ولا سيق الكلام له وهما سواء في إيجاب الحُكْم، إلَا أن الأول أحق عند التعارض. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ

باب وجوه الوُقوف على أحكام النَّظم

قوله: (أما الأول) أي الوجه الأول **(فيما سِيقَ الكلام له وأريد به)** الضَّمير في له وأُريد راجع إلى ما، وفي به راجع إلى الكلام. وقوله: ما سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ وأريد به قصداً تعرض للمعنى. **(والإشارة)** أي الثابت بالإشارة **(ما ثبت بنظم الكلام)** أي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان. إلا ان الضمير عائد إلى ما أي: لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سِيقَ الكلام له. وقيل في تفسير الإشارة: هي دلالة نظم الكلام لُغَةً على ما ضَمن فيه من المعنى غير مقصود وهما: أي العبارة والإشارة سواء في إيجاب الحكم أي في إثباته لأن الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم وأشار بقوله (في إيجاب الحُكْم) إلى أنه يجوز أن يقع بينما تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعياً وغير قطعي لأن العبارة قطعية والإشارة قد تكون قطعية وغير قطعية. قال القاضي الإمام في «التقويم» ثم الإشارة من النص بمنزلة التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح إذ لا ينال المراد بها إلا بضرب تأويل وتبين ثم قد يوجب العلم بموجبها بعد البيان وقد لا يُوجب.

وذكر في بعض الشروح أنهما سواء في إيجاب الحكم أي يثبت الحكم بهما قطعاً. إلا ان الأول أي الوجه الأول وهو الثابت بالعبارة أحق عند التعارض لكونه مقصوداً من الثابت بالإشارة لكونه غير مقصود. مثاله ما قال الشافعي رحمه اللّه: لا يُصلى على الشَّهيد لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [آل عمران:١٦٩]، سيقت الآية لبيان منزلة الشهداء وعُلوِّ دَرجاتهم عند اللّه تعالى وفيه

وكسوتهن﴾ [البقرة:٢٣٣]، سيق الكلام لإيجاب النفقة على الوالد وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء لأنه نُسب إليه بلام الملك وفيه إشارة إلى أن للأب ولاية

إشارة إلى أنه لا يصلى عليهم لأنه تعالى سماهم أحياء وصلاة الجنازة غير مشروعة على الحي ولكن قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة:١٠٣]، عبارة في إيجاب الصلاة في حق الأموات على العموم والشهداء أموات حقيقة وحكماً بدليل جواز قسمة أموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجح العبارة على الإشارة. هكذا ذكر في بعض الشروح. ولقائل أن يقول: الإشارة ليست بثابتة لأن المراد من الحياة في قوله أحياء ليس الحياة التي تمنع جواز الصلاة وهي الحاسية بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لأن المراد من الصلاة في قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة:١٠٣]، الدعاء لا صلاة الجنازة أي تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند أخذ الصدقة منه فإنهم يسكنون إليه وتطمئن قلوبهم بأن الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره أئمة التفسير. فلا يثبت التعارض إذ لا دلالة للآيتين على صلاة الجنازة نفياً وإثباتاً. والنظير الملائم قوله عليه السلام في النساء: «إنّهن ناقصات عقْل ودين» فقيل ما نقصان دينهن قال: «تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر دهْرها» أي نصْف عُمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهنّ وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً كما ذهب إليه الشافعي. وهو معارض بما روى أبو إمامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام».

وفي بعض الرّوايات: يقل الحَيض للجَارية البكْر والثّيب ثلاثة أيام ولياليها وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فترجح على الإشارة. وكذلك قوله عليه السلام: «إنما مَثَلُكم ومَثَل اليهود والنصارى كرجل استعمل عُمالاً فقال: مَنْ يعمل لي إلى نصف النهار على قيراط قيراط فعَملت اليهود إلى نصف النهار على قيراط قيراط ثم قال: من يعمل لي من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط ثم قال: من يعمل لي من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين ألا فأنتم الذين يعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشمس ألا لكم الأجر مرّتين، فغضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن أكثر عملاً وأقل عطاء قال الله تعالى: وهل ظلمتكم من حقكم شيئاً قالوا: لا. قال: فإنه فضلي أعطيته مَنْ شئت»[1] سيق لبيان فضيلة هذه الأمة وفيه إشارة إلى أن وقت الظهر أكثر من وقت العَصر وذلك بأن يبقى وقت الظهر إلى أن

---

(١) أخرجه البخاري في الإيجارة، باب رقم ٩، والترمذي في الأدب، باب رقم ٨٢، والإمام أحمد في المسند، ٢/٦.

التمليك في مال وَلده وأنه لا يُعاقب بسببه كالمالك بمملوكه لأنه نسب إليه بلام الملك. وعليه تبنى مسائل كثيرة. وفيه إشارة إلى انفراد الأب بتحمل نفقة

يصير ظل الشيء مثليه كما قاله أبو حنيفة رحمه الله لأنه لو انتهى بصَيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر أكثر من وقت الظهر. وهو معارض بما رُوِيَ في حديث إمامة جبريل عليه السلام أنه صلى الظهر في اليوم الثاني حين صار ظِلّ كل شيء مثل ظله وقال بعدما صلى الصلوات: الوَقتْ ما بَين هذين الوَقْتين. وهو عِبارة فرجحها أبو يوسف ومحمّد والشافعي وعامة العلماء على الإشارة. وجواب أبي حنيفة مذكور في موضعه.

قوله: (فمنْ ذلك) أي من الثابت بالإشارة. أو مما اجتمع فيه العبارة والإشارة نسب إليه بلام التمليك وأنه يوجب الاختصاص فدلّ على كونه أحق بالولد وبالإجماع لا يصير أحق به ملكاً لأن الولد لا يصير ملكاً لأبيه بحال فدل أنه صار أحق نسباً. فإن قيل الولد ينسب إلى الأم كما ينسب إلى الأب ويَرث منها كما يرث من الأب فما فائدة تخصيصه بالأب قلنا: فائدته تظهر في الأمور التي يميز لها بين نسب ونسب كالإمامة الكبرى والكفاءة واعتبار مَهر المثل فيعتبر فيها جانب الأب دون الأم. إن للأب ولاية التملك أي له حق أن يتملّك مال الابن عند الحاجة ولكن ليس له حق ملك في الحال حتى جاز للابن التصرُّف في ماله بغير رضاه وحل له وطء جاريته بمنزلة الشفيع فإن له أن يتملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب فإن له حق الملك في اكتسابه باعتبار اليد ولكن لَيس له ولاية التملُّك حتى لم يحل وطْء جاريته. فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك **(وأنه لا يُعاقب بولده)** أي بسبب ولده حتى لو قتل ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال زَنَيت لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس في دَيْنه. **(كالمالك بمملوكه)** أي كما لا يُعاقب المالك بسبب مَملوكه لأن الولد نُسب إليه بلام المِلْك كالعَبد. **(وعليه)** أي على ثبوت حق التملك للأب مسائل كثيرة:

منها أنه لا يحد بوطء جارية ابنه وإن قال: علمت أنها عليّ حرام.

ومنها انه لا يجب عليه العُقر بوَطْئها لثبوت الملك قُبيل الوَطء بناء على حق التملك.

ومنها إنه إذا استولد جارية الابن يثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلنا.

ومنها أنه إذا انفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يُؤاخذ بالضمان.

(وفيه) أي وفي قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ [البقرة:٢٣٣]، إشارة إلى انفراد

الولد لأنه أوجبها عليه بهذه النسبة ولا يُشاركه أحد فيها فكذلك في حُكْمِها وفيه إشارة إلى أن الولد إذا كانَ غنياً والوالد محتاجاً لم يُشارك الولد أحد في تحمل نفقة الوَالد لما قُلنا من النسبة بلام التمليك. وفيه إشارة إلى أن النفقة

الأب بتحمل نفقة الولد. لأن الشرع أوجب النفقة على الأب بناء على هذه المسألة النسبة أي كَون الولد منسوباً إليه ولا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة العبد فإنها تجب على المولى من غير مشاركة أحد فيها لاختصاصه بنسبته الملك إليه. وقد رَوى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله في الوَلد الكبير مثل الابن الزَّمِن والبنت البالغة أن النفقة تجب على الأب والأم أثلاثاً بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لأنه اجتمعت للأب في الصغير ولاية ومؤونة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركه الأم قوله وفيه أي في هذا النص فإنه جعل مجموع الآية بمنزلة نص واحدة.

قال شمس الأئمة: وفي قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة:٢٣٣]، دليل منه على كذا. إشارة أن النفقة تستحق بغير الولاد حتى يُجْبَر الرجل على نفقة كل ذي رحِم محرَّم منه من الصغار والنساء وأهل الزمانة من الرجل إذا كانوا ذوي حاجة عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن أبي ليلى تجب النفقة على كل وارث محرماً كان أو غير محرم لظاهر قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة:٢٣٣]، ولكن قد ثبت في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارِثَ ذي الرحم المحرَّم مثل ذلك. والشافعي يبني على أصله فإن عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق أحد على أحد إلا الولدان والمُولودون عنده وجعل قرابة الأخوة في ذلك كقرابة بني الأعمام فكذلك في استحقاق النفقة وفيما بين الآباء والأولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة. وحمل قوله: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، على هي المُضارة دون النفقة وذلك مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما. ولكنا نستدل بقول عُمَر وزيد رضي الله عنهما فإنهما قالا وعلى الوارِث أي وارث الولد. مثل ذلك أي مثل ذلك الواجب الذي على الأب من النفقة والكسوة. ثم نَفي المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما تجب على الوارث. ولأن المراد لو كان نفي المضارَّة لقيل: ولا الوارث واقتصر عليه أو قيل: والوارث مثل ذلك فلما قال: وعلى الوارث دل أنه معطوف على قوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ [البقرة:٢٣٣]، وكذا قوله ذلك يدل عليه فإنه للإشارة إلى الأبعد.

والمعنى فيه أن القرابة القريبة يفترض وصلها قطعها لما ورد في ذلك من النُصوص

تُستحق بغير الولاد وهي نفقة ذوي الأرحام خلافاً للشافعي رحمه الله لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَعَلَى الوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة:٢٣٣]، وذلك بعمومه يتناول الأخ والعم وغيرهما ويتناولهم بمعناه لأنه اسم مُشتق من الإرث مثل الزاني والسارق وفيه إشارة إلى أن مَنْ عَدا الوالد يتحملون النفقة على قدر المواريث حتى أن النفقة يجب على الأم والجد أثلاثاً لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَعَلَى الوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة:٢٣٣]، وهو اسمُ مُشتقٍ من معنى فيجب بناء الحكم على معناه. وفي قوله: ﴿رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة:٢٣٣]، إشارة إلى أن أجر الرضاع يستغني

ومَنْع النفقة مع يسار المنفقة وصِدْق حاجة المنفق عليه يؤدي إلى قطيعة الرحم ولهذا اختصَ له ذو الرحم المحروم لأن القرابة إذا بعدت لا يفترض وصلها: ولهذا لا يثبت المحرّمية بها وذلك أي لفظ الوَارث بعُمومه يتناول كذا لأنه اسم جنس محلى باللام فكان عاماً فيتناول كل مَنْ يُسمّى وارثاً ويتناولهم بمعناه وهو الإرث لأنه اسم مشتق من الإرث وموضع الاشتقاق علة في كل مسيق لوجوب الحكم المضاف إلى الاسم لأن الموضع للاشتقاق أثر إلى الإيجاب كما في السارق والزاني فيكون الإرث علّة لوُجوب هذه النفقة: والدليل على أن الاستحقاق بعلة الإرث أن النفقة تجب بقَدْر الميراث.

فإن قيل يُفهم بسَوْق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة فكيف سماه إشارة؟ قلنا نحن نسلم أن سوقه لإيجاب النفقة ولكن لا نُسلم أن سوقه لبيان أن مأخذ الاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذا النسبة إشارة (وفيه) أي وفي قوله: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ﴾ [البقرة:٢٣٣]، فيجب بناء الحكم على معناه وهو الإرث والحكم يثبت بقدر العلة لأن الغرم بإزاء الغنم.

قوله: (وفي قوله تعالى: ﴿رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾، إشارة إلى) كذا قيل المراد من الآية: المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وأنهما من مواجب النكاح ألا ترى أنه تعالى ذكر الأجر في حق المطلقات فقال: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق:٦]، والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج إليه في حالة الإرضاع لأن أصل النفقة واجب بالنكاح.

وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل أنه أوجب ذلك على الوارث وإنما تجب على الوارث أجرة الرضاع لا نفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون في الآية إشارة إلى جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كما قاله أبو حنيفة رحمه الله.

ووجهه أن الآية سيقت لبيان وجوب أجر الإرضاع على الأب وفيها إشارة إلى أن أجرة

عن التقدير بالكيل والوزن كما قال أبو حنيفة رضي الله عنه. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة:١٨٧]، سياق الكلام لإباحة هذه الأمور في الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم، وفيه إشارة إلى استواء الكل في الحَظْر لأنه قال: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ﴾ [البقرة:١٨٧]، أي الكف عن هذه الجملة فكان بطريق واحد فلَم يكن للجماع اختصاص ولا مزية وفيه إشارة إلى أن النية في النهار منصوص عليه لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ﴾ [البقرة:١٨٧]، بعد إباحة الجمل إلى

الرضاع إذا كانت طعاماً وكسوة لا يحتاج إلى بيان التقدير بالكيل والوزن لأنه تعالى أوجب أجرة الرضاع مع الجهالة بدليل أنه قال: ﴿بِمَعْرُوفٍ﴾ وإنما يقال هذا فيما إذا كان مجهول الصفة والنوع كما قال عليه السلام لِهند: «خذي من مالِ أبي سفيان ما يَكْفيك ووَلَدك بالمَعْرُوفَ»[1] وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له: بالمعروف فدلّ على أن الطعام والكسوة مع الجهالة يصلحان أجرة والمعنى فيه: أن هذه الجهالة لا تفضي إلى المنازعة لأنهم لا يمنعون الظئر في العادة كفايتها من الطعام لعود منفعته إلى ولدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون ولدهم في حجرها فصار كبيع قَفيز من صبْرة. وذكر في «شرح التأويلات» أنه لا بد من إعلام جنس الثياب وفي الطعام يجوز ما كان لأن الظئر لا تكسى كسوة وتُطعم طعامهم فكانت الكسوة مجهولة جهالة تفضي إلى المنازعة بخلاف الطعام عادةً.

قوله: (ومنْ ذَلكَ) أي ومن الثابت بالإشارة أو ومما اجتمع فيه العبارة والإشارة قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ﴾ [البقرة:١٨٧] الآية. الخيط الأبيض: طرف بياض النهار والخيط الأسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة:١٨٧]، متعلّق بالخيط الأبيض. والمراد تبيُّن ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض في الأفق **(ونسخ ما كان قبله)** أي قبل الإباحة على تأويل الإحلال من التحريم فإن في ابتداء الإسلام كان الرجل إذا صلى العشاء الأخيرة أو رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع إلى أن تغرب الشمس من الغَد وكان ذلك صوماً فنسخ بهذه الآية وفيه إشارة إلى استواء الكُل في الحظر.

قال الشافعي رحمه الله: إذا أكل أو شرب متعمداً في نهارِ رَمضان لا يجب عليه

---

(١) أخرجه مسلم في الأقضية، حديث رقم ١٧١٤، وأبو داود في البيوع، حديث رقم ٣٥٣٢، وابن ماجه في التجارات، حديث رقم ٢٢٩٣، والإمام أحمد في المسند، ٦/٣٩.

طلوع الفجر. وحرف «ثُم» للتراخي فتصير العزيمة بعد الفجر لا محالة لأن الليل لا يَنْقضي إلا بجُزء من النَّهار إلا أنا جوَّزنا تَقْديم النية على الفَجْر بالسنة فأما أن يكون اللَّيل أصلاً فلا وفي إباحة أسباب الجنابة إلى آخر الليل إشارة إلى أن الجنابة لا تنافي الصوم فيمن أصبح جُنُباً. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ

الكفارة وإنما الوجوب مختص بالجماع عامداً لأن النص ورد فيه وله مزية على غيره من مَحْظُورات الصوم لوُجوه تُذكر بعد. فلا يُمكن إلحاق الأكل والشرب به قياساً ولا دلالة لأنهما دونه فبقي وُجوب الكفارة مختصاً بالجماع فقال الشيخ في هذه الآية إشارة إلى استواء الكل في الحظر لأنه تعالى ذكر المباشرة والأكل والشرب ليلاً ثم أمر بالكف عنهما جُملة بقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة:١٨٧]، أي الكف عن هذه الأشياء فكان حظر الكل بطريق واحد لثبوته بخطاب واحد فصار الركن هو الكف عنها جملة وصارت الجملة نقائض هذا الكف. كذا في «الأسرار» فلم يكن للجماع مَزية على الأكل والشرب ولا اختصاص بالكفارة. وإذا وجبت الكفارة بالجماع وجَبت بالأكل والشرب دلالة لاستواء الكل في الحظر والجناية على الصَّوم. ولا يلزم عليه الصلاة فإنها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾ [البقرة:٤٣]، ثم تفاوتت أركانها في القوة والمزية حتى كان السجود أقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود.

لأنا نقول ثَبت ذلك بقوله عليه السلام: «أقرب ما يكونُ العَبْد من ربِّه وهو سَاجد فأكثروا الدُّعاء»[١] وقوله عليه السلام لثوبان حين سأله عن عَمل يدخله الله به الجنة: «عَليكَ بكَثْرَة السُّجود»[٢] ولمن سأل مرافقته في الجنة: «أعني على نَفْسك بكَثْرة السُّجود»[٣] وبأن مبنى العبادة على التواضع والتذلل والسجود هو النهاية في ذلك وغير ذلك ولم يُوجد فيما نحن فيه دَليل يُوجب مزِية الجماع على غيره فكان مُساوياً للأكل مع أن أركان الصلاة فيما يرجع إلى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية أيضاً.

على أنا لا نُسلم أن أركانها ثبتت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب أصل الصلاة مجملاً بخطاب على حدة مثل قوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة:٢٣٨]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ارْكَعُواْ وَاسْجُدُواْ﴾ [الحج:٧٧]، ﴿وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣]، ونحوها.

---

(١) أخرجه مسلم في الصلاة حديث رقم ٤٨٢ وأبو داوود في الصلاة حديث رقم ٨٧٥ .

(٢) أخرجه مسلم في الصلاة حديث رقم ٤٨٨ . والترمذي في الصلاة حديث رقم ٣٨٨ .

(٣) أخرجه مسلم في الصلاة حديث رقم ٤٨٩ ، وأبو داود في الصلاة حديث رقم ١٣٢٠ .

مَسَاكِينَ﴾ [المائدة:٨٩] الآية. سياقها الإيجاب نَوع من هذه الجملة على سَبيل التخيير وفيه إشارة إلى أن الأصل في جهة الإطعام الإباحة والتمليك مُلحق به لأن الإطعام فِعْل متعد مطاوعه طَعم يَطْعم وهو الأكل فالإطعام جعله أكلاً

(وفيه) أي وفي هذا النص إشارة إلى أن النية من النهار هي التي ثبتت بالنص فإنه تعالى أباح الأفعال المذكورة إلى الانفجار ثم أمر بالصيام بعد الانفجار بقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ﴾ [البقرة:١٨٧]، وحرف ثُم للتراخي فإذا ابتدأ الصيام بعده حَصَلت النية بعدما مضى جزء من النهار لأن الأصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر إلى مُوجب هذا النص ينبغي أن لا تجُوز النية من الليل لأنه لا مَعنى لاشتراط نية الأداء قبل وقت الأداء حقيقة والليل ليس بوقت للأداء لكنا جوَّزناها بالسنة وهي قوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يَنْوِ الصيام مِنَ الليل» وهو خبر الواحد وخبر الواحد وإن كان يوجب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بأنه لا يجوز إلاّ من الليل أدّى إلى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملاً بالكتاب والسُّنة جميعاً. فإن قيل: كيف يَستقيم هذا والنية من الليل أفضل بالاتفاق. قلنا: إنما صارَت أفضل لما فيها من المُسارعة إلى الأداء والتأهُّب له لا لإكمال الصَّوم كما إن الابتكار يوم الجمعة أوْلى للمسارعة لا لتعلق كمال الصلاة نفسها به، وكذا المبادرة إلى سائر الصلاة أو للأخذ بالاحتياط ليخرج عن حَدّ الخلاف.

قال الشيخ أبو المعين رحمه الله أن أبا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه الذي ذكرنا ولكن للخصُوم أن يقولوا أنه تعالى أمر بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للرُكن لا للشرط وما أمر الله تعالى بتحصيل الشَّرْط بعد الانفجار فلا دلالة في الآية على ما قلتم على أنه الآية دليل على ما قلنا لأنه تعالى لما أمر بالصوم بعد انْفجار الصبح ينبغي أن يوجد الإمساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من أجزاء الليل متصلاً به بلا فصل ليصير المأمور ممتثلاً وأن يكون الإمساك صوماً شرعياً بدون النية فينبغي أن يكون النية مقارنة للإمساك الموجود في أول أجزاء اليوم ليكون صوماً وأن يكون كذلك إلا بأحد طريقين أحدهما وجودها للحال مقارنة له والآخر وجودها في الليل لتجعل باقية حكماً إلى وقت انفجار الصبح فتصير مقارنة في أول أجزاء النهار فإذن كانت الآية دليلاً لنا هكذا ذكر في «طريقته» وفي كذا إشارة إلى أن الجنابة لا تنافي الصوم لأن المباشرة لما كانت مباحة إلى آخر جزء من الليل فالاغتسال يكون بعد الفجر يكون ضَرورة وإلا وجَب أن تحرم المباشرة قبل آخر الليل بمقْدار ما يَسع للغسل فيكون رداً لما ذهب إليه بعض أصحاب الحديث أن الجنابة تمنع صِحّة الصَّوم مُعتمدين على حَديث أبي هريرة رضي الله عنه «من أصبحَ جنباً فلا صَوْم له»[1] قاله محمد ورب الكعبة مع أن هذا

---

(١) أخرجه مسلم في الصيام حديث رقم ١١٠٩. والإمام أحمد في المسند حديث رقم ١٧٠٢.

كسائر الأفعال إذا تعدَّت بزيادة الهمزة لم تبطل وضعها وحقيقتها فإذا لم يكن مُطاوعه ملكاً لم يكن متعدية تمليكاً هذا واضح جداً. مَن جعل التمليك أصلاً كان تاركاً حقيقة الكلام ومَعنى إلحاق التمليك به خلافاً لبعض الناس أن الإباحة

الحديث معارض بحديث عائشة رضي الله عنها كان رسول الله ﷺ يُصبح جنباً من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رَمضان. ومؤول بأن المراد من أصبح بصفة توجب الجنابة وهي أن يكون مخالطاً لأهله فلا صَوْم له.

قوله: (**قوله تعالى**: ﴿**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ**﴾)، الضمير يرجع إلى ما في بما عقدتم أي فكفارة نك ما عقدتم. والكفارجة الفعلة التي من شأنها أن تكفر الخطيئة. ثم إنها تتادى بطعام الإباحة غداء وعشاء من غير تَمليك عندنا وهو مَذهب علي رضي الله عنه فإنه قال في تفسير الآية لكل مسكين غداؤه وعَشاؤه، وإليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم والشّعبي وإبراهيم وقَتادة ومالك والّثوري والأوزاعي. وقال الشافعي رحمه الله عليه: لا يتادّى إلا بالتمليك وهو مَذْهب سَعيد بن جُبير. فالشافعي يقول: الإطعام يذكر للتمليك عرفاً فإن قال لآخر أطعمتُكَ هذا الطعام كان بمنزلة قوله: وَهبته لكَ حتى إذا سلمه إليه صار ملكاً له وإنما يكون إباحة إذا قال: أطعمتك هذا الأرض لأن عينها لا تطعم فينصرف إلى منافعها التي تطعم معنى بالزراعة مجازاً. ولأن المقصود سَدّ خلة المسكين وإغناؤه وذلك يَحصل بالتمليك دون التمكين فلا يتأدّى الواجب به كما في الزكاة وصدَقة الفطر ألا ترى أن في كسوة التي هي أحد أنواع التكفير لا تتأدّى بالتمكين والإباحة حتى لو أعار المساكين ثياباً بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام.

وعلماؤنا رَحمهم الله تمسكوا بهذه الآية وقالوا: إنها تشير إلى أن الأصل في الإطعام الإباحة لأن حقيقته للتمكين لا للتمليك فإن الإطعام فعل متعد أي إلى مفعولين (**مُطاوعه**) أي لازمه طعم يطعم لأنه متعد إلى مفعول واحد فكان بمنزلة اللازم بالنسبة إليه وقد بينا هذا في باب موجب الأمر والطعم الأكل فبإدخال الهمزة فيه يصير متعدياً إلى مفعول آخر ولكنه لا يصير شيئاً آخَر بمنزلة الإجلاس من الجلوس والإدخال من الدخول فكان معنى الإطعام جعل الغير طاعماً أي آكلاً فعرفنا أن صحة التكفير يتعلق بفعل يصير هو به مطعماً ويصير الغير به طاعماً وذلك يحصَل بالإباحة والتسليط على الطعام ولكن بشَرط أن يطعم المسكين ليتم فعله إطعاماً ويحصل بلا إتلاف الطَّعام عينه ويتم زَواله عن مِلْكه. وأن التَّمليك أمْر زائد على الكتاب فلا يصار إليه من غير حاجة وضرورة.

ألا ترى أن مَنْ قدم الطَّعام إلى غيره واستوفى الغير منه صح أن يقال أطعمه ولا

جُزء من التمليك في التقدير والتمليك كله لأن حوائج المساكين كثيرة يصلح الطعام القضاء كل نوع منها إلا أن الملك سبباً لقضائها فأقيم الملك مقامها فصار التمليك بمنزلة قضائها كلها باعتبار الخلافة عنها ومن هذه الحوائج الأكل فصار النص واقعاً على الذي هو جزء من هذه الجملة فاستقام تعديته إلى الكل

يشترط الزيادة. والدليل عليه أنه تعالى قال: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطعِمُونَ أَهلِيكُم﴾ [المائدة: ٨٩]، والمتعارف من إطعام الأهل طعام الإباحة دون التمليك. وأنه حل ذكره أضاف الإطعام إلى المساكين والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين إلى الطعام في أكله دون تملُّكه فكان إضافة الإطعام إلى المساكين دليلاً على أن المراد هو الفعل الذي يصير المسكين به طاعماً دون التمليك وكذا التمليك أقرب إلى دفع الجوع وسَد المسكنة من تمليك حنطة لا يصل إليها إلا بعد طول المدة وتحمل المؤونة. وكان ينبغي أن لا يجوز التمليك كما ذهب حَمْدان بن سهل وداود بن علي الأصبهاني لما ذكرنا أن الإطعام لازمه الطعم وهو الأكل دون الملك وفي التمليك لا يوجد حقيقة الإطعام لجواز أن لا يطعمه المسكين وإنما يوجد ذلك في التمكين لأنه لا يتم إلا بأن يطعم المسكين والكلام محمول على حقيقته. إلا أنا جوَّزنا التمليك لما قُلنا إن المقصود سَدّ خلة المسكين والإطعام قضاء حاجة واحدة وهي حاجة الأكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهي أمر باطن فأقيم الملك مَقام قَضاء الحوائج فكان التمليك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديراً. ألا ترى أن التمليك إلى الفقير في باب الزكاة قام مَقام دَفع حوائجه لما عُرف في مسألة دفع القيم فثَبت أن الإباحة بمنزلة الجُزء من التمليك فكان الجواز فيه ثابتاً بالطَّريق الأولى. ولقائل أن يقول التمليك سبب لقضاء الحوائج جملة أم على سبيل البدل؟ فإن أردت الأول فلا نسلم أن تمليك منوين من البر سَبب لقضاء جميع الحوائج. وإن أردت الثاني فلا نُسلم أن الإباحة جزء منه لأنه على تقدير أن يصرفه إلى حاجة لا يمكن صَرْفه إلى غيره فكيف يكون شاملاً لدفع حاجة الأكل. وذكر في «شرح التأويلات» أن التمليك إنما جاز لأنه طريق يتوسَّل به إلى التطعم والأكل وتمكين لذلك فأقيم مقامه بطريق التيسير. والضمير في مقامها وعنها راجع إلى قضاء الحوائج والتانيث لتأنيث المضاف إليه.

(فاستقام تَعْديته) أي تعدية حكم النص بطريق الدلالة. هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وهو الإطعام الذي يدل على الإباحة. وغير المنصوص عليه من قضاء حاجة الدين وأجرة المَسْكن وشراء الثوب وغَيرها فإن قيل التمليك مُراد بالإتفاق وهو مجاز فينبغي أن تتنحى الحقيقة. قلنا: إنما جوزنا التمليك بدليل النص لا بعَينه لأن المقصود

الذي مُشْتمل على هذا المنصوص عليه وعلى غيره فيكون عملاً بعينه في المعنى وهذا بخلاف الكسوة لأن النص هناك تناول التمليك لأنه جعل الفعل في الأول كفارة وهو الإطعام وجعل العين في الثاني كفارة وهو الثوب لأن الكِسوة بكسر الكاف اسم للثوب، وبفتح الكاف اسم للفعل، فجوب أن يصير

من الإطعام ردّ الجوعة وهو بالتمليك أتم لأنه يردها متى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كحرمة الشتم الثابتة بدليل النص لا يمنع التأفيف.

قوله: (الكسوة كذا) ذكر في «المغرب» الكِسوة اللباس. وفي الصحاح الكسوة واحدة الكسى. وإذا كان الكسوة اسماً للثوب ونفس الثوب لا يكون كفارة لأنها اسم لنوع عبادة وهي اسم لفعل العبد احتَجنا إلى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كما في الزكاة فإن الشاة لا تكُون عبادة بنفسها فزدنا فعلاً صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الإيتاء، ثم الفعل قد يكون تمليكاً وقد يكون إتلافاً بلا تمليك كالتحرير والكسوة لا تصير كفارة بالإتلاف لأنها لا تبقى بعده كِسوة والله تعالى سمًى بالكِسوة وهي ثياب تُكتسي فلم يبق إلاّ التمليك وإذا أعارهم الثوب فما فيها تمليك ثوب ولا إتلافه فلا يَصير المحلّ كَفارة بل فيها تَمليك المنفعة والله تعالى لم يجعل المنافع كفارة إنما جعل الثوب كَفارة فأما الإطعام فإتلاف للطعام بالأكل فيصير الطعام بالإطعام خارجاً عن ملكه على سبيل التلف بالفقير وذلك القدر من الفعل يَصلح فعل تكفير كالتحرير فلم يَضْطر إلى الزيادة عليه. كذا في «الأسرار».

وأما إذا قال: أطعمتك هذا الطعام فإنما يجعله هبة مجازاً بدلالة الحال لأنا متى جعلناه حقيقة كان كاذباً لأنه لا يُسمي مطعماً إلا بأن يصير الطعام مأكولاً وأنه جعل الطعام مفعول إطعامه فمتى كان الطعام قائماً لا يكون مفعول الأكل ويصلح مفعول التمليك مع قيامه فجعل كِناية عنه.

وتحقيقه أن الإطعام متعد إلى مفعولين وتأثيره في المفعول الأول يجعله طاعماً كما بيَّنا وفي المفعول الثاني إذا كان يطعم عينه يجعله مملوكاً للطاعم لأنه تصرف في العين ولا يمكن أن يجعل تصرفاً فيها بجعلها مطعومة للطاعم، لأنه الطعم فعل اختياري منه فلم يصلح أن يثبت بالإطعام من غير اختيار فيجعل تصرفاً فيها بالتمليك الذي هو سبب الطعم ومُفض إليه ولم تجعل إباحة وإن صلحت سبباً للطعم لأنها ليست بتصرف في العين ولأنها قد حصلت بجعل المفعول الأول طاعماً إذ أدنى طرقه الإباحة فلا بد من زيادة تأثير له في الثاني وذلك بالتمليك فتبين بهذا أنه إذا ذكر كلا مفعوليه كان دالاً على التمليك فأما إذا

العينِ كفارة لا المنفعة وإنما يصير كذلك بالتمليك دون الإعارة فصار النص هنا واقعاً. على التمليك الذي هو قضاء لِكل الحوائج في المعنى فلم يَسْتقم التَّعدية إلى ما هو جُزء منها وهو مع ذلك قاصر لأن الإعارة في الثياب مُنقضية قَبل الكمال والإباحة في الطّعام لازمة لا مَردّ لِفعل الأكل فيها فهما في طرفي نقيض

حذف المفعول الثاني منه فقد انْقَطع عمله عنه بالكُلية وصار كأنه ليس له مفعول ثانٍ على ما عرف في مسألة فلان يعطي ويمنع في عِلْم المعاني فلم يصح أن يجعل تمليكاً لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعماً لا غير لاقتصار عمله على المفعول الأول وذلك يحصل بالإباحة ففي النصوص حذف المفعول الثاني لأنه فيها ذكر المساكين لا ذِكر ما يُدفع إليهم فلا يدل الإطعام فيها على التمليك فجعل إباحةً. فأما في قولك: أطعمتك هذا الطعام فلا مفعوليه مَذكور فيصح أن يجعل بمعنى التمليك فلذلك جعلناه هِبة.

فإن قيل الكِسوة بالكسر مصدر، أيضاً يقال كساه كسوة بالفتح والكَسْر كذا ذكره صاحب «الكَشاف» والنظيري. وفي «تاج المصادر» الكسوة: وشانيدن. وذكر في «التيسير» في قوله تعالى: ﴿أو كِسوتهم﴾ أن معناه الإلباس وهي مصدر. وإذا كان كذلك كان الفعل هاهنا منصوصاً عليه أيضاً ومع ذلك لم يتأدَّ بالإعارة فكذا في الطعام لا يتأدّى بالإباحة.

قلنا إنْ ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركاً بين الإلباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مراداً منه لا يجوز فيه إلا التمليك وعلى تقدير كونه مصدراً فكذلك لأن المقصود وهو دَفْع الحاجة وزَوال ملك المكفِّر لا يحصل بالإعارة بخلاف الإطعام على ما بيَّنا.

(وهذا) أي الإطعام يخالف الكسوة **(وهو مَع ذلك)** الضمير عائد إلى ما مع ذلك أي مع كونه جزءاً من الجملة قاصِر عن دَفع حاجة المسكين **(لأن الإعارة مُنقضية)** أي مُنتهية تامَّة قَبل الكَمال أي قبل كَمال دفع الحاجة وحُصول المقصود من دَفع الحر والبرد ونحوه، لأنه لو استردَّه بعدما لبسه المسكين يوماً مثلاً كانت الإعارة مُنتهية مع بَقاء الحاجة، فلا يجوز تَعدية الجَواز من التَّمليك إليها فإنها لو كانت كاملة في دَفع الحاجة لا يَجوز التَّعدية لكَوْنها جُزءاً من الكُل فكيف إذا كانت قاصِرة. بخلاف الإباحة في الطَّعام لأنها لا تتم إلاّ بالأكل الذي به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه.

(فهما في طرفي نَقيض) أي الإعارة في الثوب والإباحة في الطعام لو كانت مُتساويتين لكانتا متناقضتين أي مخالفتين من حيث أن الإباحة في الطعام كل المنصوص والإعارة في الثوب جُزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في أحدهما عدمه في الآخَر

مع التفاوت الذي بينا وكان قول الشافعي رحمه اللّه في قِياس الطعام بالكسوة في الفرع والأصل معاً غلطاً وفيه إشارة إلى أن المساكين صاروا مَصارف حوائجهم فكان الواجب قَضاء الحوائج لا أعيان المساكين ثبتت هذه الإشارة

فكيف إذا كانتا مُتفاوتتين باعتبار كمال حُصول المَقصود في الإباحة وقُصوره في الإعارة. ويجوز أن يكون الضمير راجعاً إلى الإطعام والكِسوة أي الكسوة تُخالف الإطعام من حيث أن المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الإطعام الفعل أو من حيث أنه يمكن إلحاق التمليك بالإباحة في الإطعام ولا يُمكن عَكْسه في الكِسوة مع التفاوت الذي بيَّنا أن الإباحة لا يُؤدي مَعنى التَّمليك هاهنا والتمليك يؤدي معنى الإباحة هناك. ويجوز أن يكون راجعاً إلى الإباحة والتَّمليك في الكِسوة أي كُل واحد منهما مُخالف للآخر لا مُوافق لأن المنصوص عليه كل والآخر جُزء مع التفاوت الذي بيَّنا من حُصول المقصود بالتَّمليك دُونَ الإعارة بخلاف الطَّعام لأنهما فيه مُتوافقان على ما بيَّنا (**في الفَرع والأصل معاً غلطاً**). اما في القَرع فلأنه قاسَ في المَحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومِنْ شَرط صحة القياس أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه وأما في الأصل وهو الكسوة فلأن المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذي هو تَمليك وإنما ثَبت التَّمليك ضَرورة صيرورة العين كفارة وتَعدية ما ليسَ بمَنْصوص في الأصل وهو التمليك إلى الفرع لا سيما إذا كان منصوصاً عليه غَير مستقيم فكان غلطاً.

ثم المعتبر في الإباحة أكلتان مُشبعتان مما يكون معتاداً في كل مَوضع الغداء والعشاء أو الغداء آن أو العشاء آن لأن المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء. والعشاء عادةً. ولأنه تعالى قال: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطعِمُونَ أَهلِيكُم﴾ [المائدة:٨٩]، والغداء والعَشاء هو الوسط من حيث المرة لأن الأقل هو المرة التي تسمى وَجْبة وهي في وقت الزوال إلى اليوم الثاني والأكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار. فكان الوسط ما ذكرنا. ألا ترى أنه تعالى وَصف طعام أهل الجنة بذلك فقال: ﴿وَلَهُم رِزْقُهُم فِيهَا بُكرَةً وَعَشِيّاً﴾ [مريم: ٦٢]. **قوله**: (**وفيه**) زي وفي هذا النص. إشارة إلى كذا إذا صرف الطعام إلى مسكين واحد في عشرة أيام جاز عندنا وقال الشافعي رحمه اللّه لا يَجُوز لأن الواجب عليه بالنص إطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد بتجدد الأيام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الأداء. وقلنا نحن في هذه الآية إشارة إلى الجواز كما قرر الشيخ في الكتاب. صاروا مصارف بحوائجهم لأن الكفارة حق خالص للّه تعالى وجبت بهتك حرمته خَالصة للّه تعالى فلم يكن الفقير مستحقاً لها بحال وإنما يأخذها عن اللّه تعالى برزقه لحاجَته كما في الزكاة فعرفنا أنهم صاروا مصارف صالحة لأداء الكفارة

بالعقل وهو الإطعام لأن إطعام الطاعم الغني لا يتحقق كتَمليك المالك لا يتحقّق ومن قضية الإطعام الحاجة إلى الطعم وثبتت أيضاً بالنسبة إلى المساكين لأن اسمهم ينبيء عن الحاجة فدل ذلك على أن إطعام مسكين واحد في عَشرة أيام مثل إطعام عشرة مَساكين في ساعَة لوُجود عدد الحوائج كاملة فإن قيل هَذا لا يُوجد في كسوة مسكين عشرة أثواب في عشرة أيام وقد جَوزْتُم ذلك ولا

باعتبار الحاجة كما في الزكاة. ثبّت هذه الإشارة بالفعل أي بإيجاب الفعل وهو الإطعام.

(**لأن إطعام الطاعم الغني**) أي إطعام من قدم طعم واستغنى عن الأكل لا يتحقق إذ لابد للإطعام من الحاجة إلى الأكل فثبت أن الواجب إطعام الجائع لما كان إطعام الشبعان متعذراً وإن صرف الطعام إليهم باعتبار الحاجة لا لأعيانهم وإن ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فعرفنا أن الواجب في الحقيقة قضاء عشر حاجات. (**وثبت أيضاً**) أي وثبت أنهم صاروا مصارف لحوائجهم (**بالنسبة إلى المساكين**) أي بإضافة الواجب وهو الإطعام إلى المساكين لأنه نص على صفة تنبئ عن الحاجة في المصروف إليه وهي المسكنة. فدلّ ذلك أي دل ما ذكرنا من أن المقصود قضاء الحوائج لا أعيان المساكين على كذا.

وذكر في «شرح التأويلات» أن التخصيص بالدفع إلى عشرة مساكين ليتمكن من الخروج عن الذي ارتكب بأسرع الأوقات فإنه لو لم يجز التفريق على المَساكين في يوم ربما عَجلته منيته فيبقى ذنبه غير مكفّر لا أن ذلك يفوت المعنى الذي يقع به التكفير أو يوجب خللاً فيه فلا يمنع الجواز إلى مسكين عشرة أيام على أن هذا دفع إلى عشرة مَساكين لأنه مسكين في كل يوم بتجدُّد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعدداً بتجدد المؤونة والنماء.

وثبت بما ذكرنا أنه مفارق للشهادة لأن المعنى الذي يحصل بالعَدد وهو طمأنينة القلب وتقليل تُهمة الكَذب لا يَحصل بتكرار الوَاحد شَهادته فلا يحصل المقصود. يوضح ما ذكرنا أن أربعة أمْناء من شعير لما صَلحت أن تصير أربعين مَناً تقديراً بأن يؤديها إلى الفقير ثم يستردُّها منه بشراء أو هبة ثم يؤديها إلى فقير آخر ثم هكذا إلى أن تتم الكفارة جاز أيضاً أن يصير المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكيناً آخَر حُكماً لما عرف أن لتجدد الوصف تأثيراً في تبدل العَيْن.

(**فإن قيل هذا**) أي عدد الحوائج كاملة في عشرة أيام لا يُوجد في كسوة مسكين عشرة أثواب إلى آخره. أجاب شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله عن هذا السؤال بأن حقيقة الحاجة أمر باطن لا يُوقف عليها فسَقط اعتبارها ووَجب إقامة سَبب ظاهر مَقامها

حاجة إلا بعد ستة أشهر أو نحو ذلك قيل له: هذا الذي تقول حاجة اللبوس وهو غلط لأن النص تناول التمليك على ما قلنا وقد أقمنا التمليك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب قائم إذا اعتبرت اللبوس وإذا اعتبرت جُملة الحوائج صار هالكاً في التقدير فكان يجب أن يصح الأداء على هذا مُتواتراً غير أن الحاجات إذا قضيت لم يكن بُد من تجدُّدها ولا تجدد إلا بالزمان وأدنى ذلك يَوم، لجملة الحوائج حتى قال بعض مشايخنا يجوز الأداء في يوم واحد إلى مسكين واحد العشرة كلها في عَشر ساعات لما قلنا إلا أنه غير معلوم فكان اليوم أولى وكذلك

وقد وجدنا في الطعام سبباً ظاهراً لتحقق الحاجة وهو تجدد اليوم فإنه سبب لتجدد الحاجة إلى الطعام غالباً فاقمناه مقامه وفي الكسوة لا تتجدد لحاجة بمُضي اليوم ونحوه إلا إنْ قدر ما تتجدد به الحاجة إليه غير معلوم لأنه مما يتفاوت فيه الناس ولا بد من سَبب ظاهر يُقام مقام تجدُّد الحاجة فاقمنا تجدُّد اليوم مقامه لأنه أقيم في نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة فيقام مقامه في الكسوة أيضاً وإنْ لم يوجد في الكسوة ما يوجد في الطعام.

قال القاضي الإمام ابو زيد رحمه الله ولما لم تكن مُدة تجدد الحاجة إلى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق بأقل ما تيسر العبادة عنه وذلك بالأيام لأن ما دونها ساعات غير معلومة (**حتى قال**) متعلق بقوله صار هالكاً وكذا قوله لما قلنا راجع إليه أيضاً (**للعشرة**) أي للأثواب العشرة (**إلا أنه**) أي الزمان الذي اعتبروه. وفي بعض النسخ أنها أي الساعات، غَير معلومة أي غير مضبوطة، وكذلك الطعام في حُكم التمليك مثل الثوب فيجوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذلك البعض. قال شمس الأئمة في «المبسوط» ولم يَذكر أي محمد ما لو فرق الفعل أي الإطعام في يوم واحد ولا إشكال في طعام الإباحة أنه لا يجوز إلا بتجدد الأيام لأن الواحد لا يَستوفي في اليوم الواحد طعام عشرة فأما في التمليك فقد قال بعض مشايخنا: يجوز لأن التمليك أقيم مقام حَقيقة الإطعام والحاجة بطريق التمليك ليس لها نهاية فإذا فرَّق الدفعات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الأيام.

واستدلُّوا على هذا بما ذكرنا في كتاب الأيمان أنه لو كَسا مسكيناً واحداً في عَشْرة أيام كِسوة عشرة مساكين أجزاه لتفرق الفعل وإن انعدم تجدُّد الحاجة في كل يوم، وأكثرهم قالوا: لا يجوز لأن المعتبر سد الخلة ولهذا لا يجوز صَرفه إلى الغني لأنه طاعم يملكه وإطعام الطاعم لا يتحقَّق. وبعدما استَوفى وظيفتَه في هذا اليوم لا يحصل سدّ خَلَّته بصرف وظيفة أخرى في هذا اليوم إليه بخلاف كفارة أُخرى لما سنذكر. وبخلاف الثوب لما ذكرنا أن تجد الأيام فيه أقيم مقام تجدد الحاجة تيسيراً، لا يلزم إلى آخر.

الطعام في حكم التمليك مثل الثوب والإباحة لا يصح إلا في عشرة أيام ولا يلزم إذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعدا جملة أنه يجوز لأن أداء كل واحد في غيره في حكم العدم فلم يؤخذ بالتفريق.

[دلالة النص]

وأما دَلالة النص فما ثبت بمَعنى النظم لغةً وإنما نَعني بهذا ما ظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهر اللغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة مَعقولة، ومعنىً مقصود وهو الإيلام. والتأفيف اسم لفعل بصُورة معقولة ومعنى مقصود وهو الأذى. والثبات بهذا القسم مثل الثابت بالإشارة والعبارة إلى أنه

تقرير السؤال أنه إذا قبض كسوتين من واحد في ساعة واحدة لا يجوز عن الكِسوتين لأن تملك أحدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الآخر وهذا المعنى موجود فيما إذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز. فقال أو آكل واحد في حق صاحبه في حكم العدَم لأنه فقير في حقه فلم يوجد في حق المؤدِّي إلا كسوة واحدة لإن كلاً ممكلف بفعله لا بفعل غيره. فلم يؤخذ بالتفريق أي لم يكلف المؤدّي بالتفريق بين الفعلين بأن يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لأنه فعله فيكلف بالتفريق.

قوله: (وأما دلالة النص) أي الثابت بدَلالة النص بدليل قوله: فما ثبت بمعنى النص لغة. قال الشيخ في نسخة أخرى ولا نعني به المعنى الذي يُوجبه ظاهر النظم. فإن ذلك من قبيل العبارة، وإنما نعني به: المعنى الذي أدّى إليه الكلام كالإيلام من الضرب فإنه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعاً بدليل أن كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتاً بالضرب لغةً.

وذكر أيضاً في بعض مصنفاته دلالة النص ما يعرفه أهل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها. وقد ذكرنا تعريف دَلالة النص في أول الكتاب فلا نعيدُه. وإنما نعني بهذا أي بمعنى النظم **(ما ظَهر من معنى الكلام)** كلمة مِنْ لابتداء الغاية لا للبيان أي تبيّن وفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوي للكلام لا من اللفظ نفسه. وهو راجع إلى ما **(ولغة)** متعلقة بالمقصود لا بظاهره أي ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوي يكون مقصوداً لغة بظاهر الكلام وإن لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل **(بصورة معقولة)** أي معلومة وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح للتأديب **(ومعنى مقصود)** وهو الإيلام فإن المقصود من هذا الفعل ليس إلاّ الإيلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلاناً فضربه بعد موته

عند التعارض دُونَ الإشارة حتى صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات

لا يحنث لفوات معنى الإيلام الذي هو المقصود ثم استعمال آلة التأديب هو المعنى اللغوي الذي دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الإيلام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللُغوي لا من اللفظ فإنه لم يوضع للإيلام فالثابت بمعنى الإيلام ثابت بدلالة النص. وكذا التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو إظهار التبرم والسآمة بالتلفظ بكلمة أفّ. ومعنى مقصود وهو الإيذاء فإظهار التبرُّم هو المعنى الذي وُضع له اللفظ والإيذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت بدلَالة النص.

ثم من المعلوم أن الحرمة متعلقة بالإيذاء لا بصورة التأفيف لأنه هو المقصود والإيذاء في الضرب والشتم والقتل فوق الإيذاء في التأفيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالاً على تحريمها ولذلك سُمي دلالة النص لا عَين النص لأن النص لم يتناولها لفظاً لكن لما كان المعني الذي تعلّق الحكم به ثابتاً بالنص لُغةً كان الحكم الثابت به مضافاً إلى النص كأنَّ النص تناوله (إلا أنه) أي هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الإشارة لأن في الإشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد إلا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالماً عن المعارضة في الإشارة فترجحت بذلك. ومثال تعارض الدّلالة والإشارة ما قال الشافعي رحمه الله: إن الكفارة تجب في القتل العَمْد لأنها لما وجبت في القتل الخطأ للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى: ﴿ومَنْ قَتَلَ مُؤمناً خَطَأً فَتَحرِيرُ رَقَبَة﴾ [النساء:٩٢] الآية، لأن تجب بالعمد ولا عذر فيه كان أَوْلى. ويُعارضها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُل مُؤمناً مُتَعَمِّداً فَجزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالداً فيهَا﴾ [النساء:٩٣]، فإنه يشير إلى عدَم وجوب الكفارة فيه وذلك لأنه تعالى جعل كل جزائه جهنم إذ الجزاء اسم للكاملِ التام على ما مر بيانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملاً تاماً ألا ترى أن في جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال: ﴿فَتَحريرُ رَقَبَةٍ مُؤمنَةٍ وَديَةٌ مُسَلَّمَةٌ إلَى أَهْله﴾ [النساء:٩٢]، فعرفنا بلَفْظ الجزاء أن من موجب النص انتفاء الكفارة فرجّحنا الإشارة على الدلالة. حتى صحّ مُتعلق بقوله مثل الثابت بالإشارة والعبارة الاستثناء مُعترض. ومثال إثبات الحُدود بها إيجاب حد قطاع الطريق على الرِّدْء لأن عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لُغة قَهْر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لُغةً. والرِّدْء مُباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيفال الحد على الرِّدء بدلَالة النص. وإيجاب الرجم على غير ماعز فإنه رُوي أن ماعزاً زنى وهو مُحصن فرُجم ومَعلوم أنه لم يرجم لأنه ماعز وصحابي بل لأنه زنى في حالة الإحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص.

النصوص ولم يجز القياس لأنه ثابت بمعنى مستنبط بالرأي نظراً لا لُغةً حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى أهل اللغة كلهم في دلالات الكلام مثاله: أنا أوجبنا الكفارة على من أفطر بالأكل والشرب بدلالة النص دون القياس. وبيانه

قوله: (ولم يجز بالقياس) إثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي رحمه اللّه يجوز لأن القياس من دلائل الشرع فيجوز أن يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة ولأن الدلائل التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فصح استعماله في كل موضع إلى أن يمنع مانع ولم يُوجد. ولنا أن الكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب أسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر أيضاً لما عُرف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي أسبابها وفيها معنى الطهرة أيضاً بشهادة صاحب الشرع. ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الإجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به إزالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجراً عنها ومقادير ذلك فلا يمكن إثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي. بخلاف الاستدلال فإن مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافاً إلى الشرع. ولأن الحدود مما يندرئ بالشبهات فلا يجوز إثباتها بالقياس الذي فيه شبهة بخلاف الاستدلال لأن المعنى الذي تعلق الحكم به لمّا صار مضافاً إلى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز إثباتها به. وإنما نعني بالشبهة المانعة اختلاف المعنى الذي يتعلق به الحدود والكفارات في نفسه لا الشبهة الواقعة في طريق دليل الثبوت لأنها لا تمنع لاتفاق أكثر الناس على التعلّق بأخبار الآحاد في الحدود والكفارات ولإجماعهم على صحة إثبات أسباب الحدود في مجالس الحكام بالبينات وإن صدرت عمن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والنسيان.

قوله: (مثاله) أي مثال الثابت بالدلالة. **وقوله: (دُون القياس)** رد لما ادّعى أصحاب الشافعي علينا وقالوا إنكم أنكرتم صحة المقايسة في الكفارات ثم أثبتم الكفارة في الأكل والشرب بالقياس على الوقاع فكان ذلك منكم مناقضة قال ما أثبتناه بالقياس بل بدلالة النص. وحديث الأعرابي ما روي «أن أعرابياً جاء إلى رسول اللّه ﷺ وهو ينتف شَعره ويقول هَلَكت وأهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت أهلي في نهار رمضان متعمداً فقال: أعتق رَقَبة فضرَب بيده على صَفْحة عنقه وقال: لا أملك إلا رقبتي هذه، فقال عليه السلام: صُمْ شهرين متتابعين فقال: هل أتيت ما أتيت إلاّ من الصَّوم، فقال: أطعم ستين مسكيناً، فقال لا أجد فقال: إجلس فجلس فأُتي بصدقات بني زُريق فقال خُذ خمسة عشر صاعاً فتصدّق بها على المَساكين فقال أعلى أهل بَيت أحوج إليها منّي ومِنْ عيالي واللّه ما بين لابَتي المدينة أحوج إليها مني ومِنْ عيالي فقال عليه السلام: كُلْها أنتَ وعِيالُك. وزيد في بَعْض الروايات يجزيك ولا يجزي أحداً بعدك».

أن سؤال السائل وهو قوله: واقعت امرأتي في شهر رمضان وقع عن الجناية والمواقعة عينها ليست بجناية بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك إلا أن معنى هذا الاسم لغة من هذا المسائل هو الفطر الذي هو جناية وإنما أجاب رسول

(بيانه) أي بيان أنها ثابتة بالدلالة لا بالقياس إن سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي في نهار رمضان وقع عن الجناية على الصوم بدليل قوله: هلكت وأهلكت ومعلوم أن المواقعة عيناً لم تكن جناية لأنها وقعت على محل مملوك له فإنه قد نص على مواقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي إلى معنى آخر وهو الجناية على الصوم يُفهم هذا من ذلك الكلام لُغة لأنه لما اشتهر فريضة الصوم في رمضان واشتهر أن معناه الإمساك عن اقتضاء الشهوتين عَرف كل أحد من أهل اللسان أن المواقعة في ذلك الوقت جناية على الصوم وأن المقصود من السؤال حُكم الجناية فكان المفهوم من قوله: واقعت في نهار رمضان لُغةً الإفطار كما أن المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣]، المنع عن الإيذاء ثم رسول اللّه ﷺ أجاب عن السوال فكان جوابه بياناً لحكم الجناية الذي هو الغرض من السؤال لأن الجواب يكون مَبنياً على السؤال خصوصاً عن أفصح العَرب والعجم لا بيان نَفْس الوقاع فإنه ليس بمقصود بل هُو آلة للجناية. ثم مَعنى الجناية على الصَّوم في الأكل والشرب أكثر منه في الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه. وبيان ذلك أن الصوم اسم لفعل له صُورة ومعنى. اما الصورة فهي الإمساك عن اقتضاء الشَّهوتين. وأما المعنى فقهر عدو اللّه تعالى بمَنْعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن أشد قهراً له من منعه عن شهوة الفرج لأن دعاءه إليها أكثر وشهوة الفرج تابعة لها، ولهذا شرع الصوم في النُّهر التي هي وَقت اقتضاء هذه الشهوة غالباً فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الأصل في الصوم والامتناع عن الأخُرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالأكل والشرب أفحش لورودها على معنى هو المقصود الأصلي في الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى هو جارٍ مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع مُوجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود أوْلى لكونها أقوى بمنزلة الضَّرب والشتم من التأفييف فتبين أنا أثبتنا الكفارة في الأكل والشرب بالدلالة لا بالقياس.

فإن قيل: الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوماً بمعنى اللغة بمجرد السَّماع فيكون الفقيه في إصابته وغيره سواء ثم هاهنا وُجوب الكفارة بالأكل مما يَشتبه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بعد أن بلغه حدي الأعرابي فضلاً عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة؟ قلنا: الشرط في الدلالة أن يكون المعنى الذي تعلّق به الحكم ثابتاً لغة بحيث يعرفه أهل اللسان فأما أن يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه أهل

الله عليه السلام عن حكم الجناية فكان بناء على معنى الجناية من ذلك الإسم والمواقعة آلة الجناية فأثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه في الأكل لأنه فوقه في الجناية لأن الصبر عنه أشدّ والدعوة أكثر فكان أقوى في الجناية على نحو ما قلنا

اللسان فليس بشرط وقد بينا أن معنى الجناية في سؤال الأعرابي ثابت لغة مفهوم لأهل اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة إلا أن الثابت بذلك المعنى في غير مَوْضع النص وهو الكفارة في المتنازع فيه وقد اشتبه على البعض بناء على أن تعلق الحكم بنفس معنى الجناية أم بالجناية المقيَّدة بالآلة المعنية وهي الوقاع لا لخفاء معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة.

فصار الحاصل أن الثابت بالدلالة قد يكون ظاهراً كحرمة الضرب الثابتة بنص التأفيف وقد يكون خفياً كثبوت الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالإشارة وقد يكون ظاهراً وخفياً فأما المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بدّ مِنْ أن يكون ظاهراً يعرفه أهل اللسان وإن كان قياساً لا دلالة. فإن قيل لا يمكن إلحاق الأكل والشرب بالجماع بالدلالة إلا بإثبات التسوية بين البابين إذ لا بد فيها أن يكون المَعنى المُوجب في غير المنصوص مثله في المنصوص عليه أو فوقه وليس كذلك هاهنا لأن للوقاع مزية في معنى الجناية عن الأكل والشرب من وجوه: أحدها: أن حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت احترام المحل فإن إتلاف النفس المعصومة أشد حرمة من إتلاف المال المعصوم لكون الآدمي أشد احتراماً من المال. ولمنافع البُضع حرمة الآدمي لكونها سبباً لحصوله ولهذا كانَت الجناية عليها موجبة قَتل النفس لَدَى الإحصان والألم الشديد عند عَدمه. فكانت الجناية بالوقاع أشد حرمة من الجناية بالأكل فلا يمكن إلحاقه به.

وثانيها: أن الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالأكل غير واردة عليه لأن الجماع محظور الصوم والأكل نقيضه لأن معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الأكل والشرب. فأما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مرّ فصار الركن في الباب هو: الإمساك عن الأكل والشرب فصار ذلك نقيضاً له فأما الامتناع عن الجماع فمَحْظور إذ الصوم ليس هو الإمساك عنه معنًى كما في الاعتكاف الخُروج عن المَسجد نقيضُه لأنه منافٍ للُّبْث، والجماع محظوره غير أن الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض. ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لأن الجناية بالمحظور ترد على العبادة فإنها تبقى عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك. فأما ورود الجناية عليها بالنقيض فغير متصور لأن النقيض لا يَرد على العبادة فإن وجود أحد الضدين يمنع تحقق الآخر. فلا يُتصور بقاؤها عند وجود النقيض فتنعدم العبادة سابقة

في الشتم مع التأفيف فمن حيث أنه ثابت بمعنى النص لا بظاهِرة لم نُسمِّه عبارة ولا إشارة ومِنْ حيثُ إنه ثابت بمعنى النص لغة لا رأياً سميناه دلالة لا قياساً ومن ذلك أن النص في عذر الناسي وَرد في الأكل والشرب ويثبت حكمه

على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلت: من أصبح مجامعاً لأهله تلزمه الكفارة لأن الجماع لا يمنع من انعقاد الصوم لكونه محظوراً فيه لا نقيضاً فينعقد ثم ينعدم بعد وجوده. كما لو أحرم مجامعاً لأهل فصار في التحقيق طارئاً عليه وإن كان مقارناً له في الصورة ولا شك أن الجناية الواردة على العِبادة الموجبة لإبطالها فَوق الجناية التي لم تُصادف العبادة.

وثالثها: إن الجماع فِعل يُوجب فَساد صَومين صَوم الرجل وصَوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الأعرابي: هلكت وأهلكت والأكل والشرب لا يوجب إلا فساد صوم واحد فكان الجماع أقوى.

ورابعها: أن في الجماع دَاعِيَيْن طبع الرجل وطبع المرأة وفي الأكل داعٍ واحد وهو طبع الآكل فشرع الزاجر فيما له داعيان لا يكون شرعاً فما له داع واحِدٌ كما قال أبو حنيفة رحمه اللّه في اللواطة مع الزنا.

وخامسها: أن غلبة الجوع متى تناهَت أباحت الإفطار فبوُجود بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة الإباحة فلا يصلح موجباً للكافرة وفي الجماع لو تناهى الشَبق لا يوجب الإباحة فوجود بعضه لا يورث شُبهة فصلح موجباً للكفارة.

أُجيب عن الأول بأنا لا نُسلم أن منافع البُضع أشد احتراماً من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت الكفارة لها هي حرمة إفساد الصوم لا حرمة إتلاف منافع البُضع لأن إتلاف منافع بضع مملوكة للرجل ليس بمحرم، وإنما المحرم هو إفساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بأن زنى لا ينمحي حرمة إتلافها بالكفارة ولو زنى ناسياً للصوم لا كفارة عليه لأن إتلاف المنافع وإن وجد فإفساد الصوم لم يوجد وفي الطعام إيجابها عندنا لهذه الجناية أيضاً لا لحرمة إتلاف الطعام فإنه لو أكل طعام نفسه تجب الكفارة مع أنه لم يوجد حرمة التناول ولو أكل طعام غيره ناسياً للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة التناول فعرفنا أنهما مستويان في معنى الجناية.

وعن الثاني بأن ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما بينا أن الصوم هو الإمساك عن اقتضاء الشهوتين جميعاً لإباحة اللّه تعالى الكل بالليل وأمره بالامتناع عن الكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن

في الوطء دلالة لأن النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه. أما صورته فظاهرة وأما

قضاء شهوة البطن أصلاً لا يمنع من استوائهما في تفويت الصوم. وإفساد لما بينا والمأثم مأثم إفساد الصوم وقد استويا في الإفساد فيستويان في المأثم.

وعن الثالث بأن الكفارة إنما تجب عليه بالجماع بفعله. وفعله لا يوجب عليه الإفساد صومه وإنما فسد صومها بفعلها وهو قضاء شهوتها. ولهذا وجبت عليها الكفارة أيضاً كما وجب عليها الحد بالتمكين في باب الزنى ألا ترى أنها لو لم تكن صائمة أو كانت ناسية للصوم فجامعها تلزمه الكفارة والجماع هاهنا لم يوجب الإفساد صوم واحد فعلمنا أن الكفارة وجبت عليه بإفساد صوم واحد لا بإفساد صومين.

وعن الرابع بأن الترجيح بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كما فعله أبو حنيفة رحمه الله في مسألة اللواطة مع الزنا فأما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وإنما العبرة فيه للغلة أو القوة وهما جميعاً لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فإنها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت ما دام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تجدد في مثل هذه المدة وتنقطع باستيلاء الكبر وكذا الإنسان يصبر عن الوقاع دهراً طويلاً ولا يصبر عن الأكل إلاّ قليلاً فكانت شهوة البطن أغلب وأقوى فكانت أولى بشرع الزاجر. على أن الفعل إذا كان قيامه باثنين كان حصوله أقل مما إذا كان قيامه بواحد خصوصاً إذا كان الفعل معصية فإن أحدهما إن قصد العصيان فالآخر لا يساعده على ذلك. وكذا هيجان الشهوة الذي لا يقع الجماع إلاّ به من الشخصين في وقت مع وجود الحرمة شرعاً قلّ ما يتفق.

وعن الخامس بأنا لا نسلم أن تناهي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مبيحاً للإفطار والصوْم ما شرع إلا لحكمة الجوع بقي أن خوف التلف شرطه تناهي الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به أصلاً فبعض الشرط مع عدم العلة أولى أن لا يكون له عبرة والله أعلم. كذا في طريقة الشيخ أبي المعين وغيرها.

قوله: (ومن ذلك) أي ومن الثابت بالدلالة أن النص ورد في كذا يعني ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ فقال: إني أكلت وشربت في نهار رمضان ناسياً وأنا صائم فقال: «إن الله أطعمك وسقاك فتم على صومك»[1] لأن النسيان فعل وإن لم يكن اختيارياً كالسقوط ونحوه ولهذا يقال: نسي ينسى. معلوم بصورته وهي الغفلة

---

(١) أخرجه أبو داود في الصوم حديث رقم ٢٣٩٨. ومسلم في الصيام حديث رقم ١١٥٥. والترمذي حديث رقم ٧٢١، والإمام احمد في المسند ٢/٣٩٥.

مَعناه أنه مدفوع إليه خِلْقةً وطبيعةً. وكان ذلك سماوياً محضاً فأضيف إلى صاحب الحق فصار عفواً هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعاً عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فإن قيل هما مُتفاوتا لأن النسيان يغلب في الأكل والشرب لأن الصوم يحوجه إلى ذلك ولا يحوجه إلى المواقعة بل يُضعفه عنها فصار كالنسيان في الصلاة لم يجعل عذراً لأنه نادر. قلنا للأكل والشرب مَزية في أسباب الدعوة وفيه قصور في حالِه لأنه لا يغلب البشرَ. وأما المواقعة فقاصرة

عن الشيء بعدما كان حاضراً في الذهن وصورة كل شيء تناسبه. ومَعناه وهو أنه أي الناسي مَدفوع إليه خلقة أي واقع فيه منْ غير اختيار. ولم يذكر شمس الأئمة لفظ الصورة. فقال: النسيان معنًى معلوم لغة وهو أنه محمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له فيه ولا لأحد من العباد. فكان ذلك أي عذر النسيان **(فأضيف)** أي الفعل وهو الأكل والشرب بسبب هذا العذر إلى صاحب الحق فصار عفواً. هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعاً عليه يعني كون الناسي مطبوعاً على النسيان يفهم لغة من النِّسيان وإن لم يكن موضوعاً له كالإيذاء من التأفيف إذ لا حاجة في فَهمه إلى اجتهاد واستنباط بل يَعرفه كل أحد فعملنا بهذا المعنى وهو أنه مدفوع إليه طبعاً **(في نَظيره)** أي نظير المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتاً فيه بالدلالة لا بالقياس لما عُرِف أن المعدول به عن القياس لا يُقاس عليه غيره. قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله: الجماع بمنزلة الأكل في منافاة ركن الصوم أو دونه فلا يَبقى منافياً مع النسيان استدلالاً بالأكل. فإن قيل: هُما متفاوتان أي المنصوص والجماع **(لأن الصوم يحوجه إلى ذلك)** أي إلى الأكل والشرب لأن الصوم شرع في وقت الأكل والشرب ووقت الأسباب المفضية إلى الأكل والصوم يزيد في شهوته فيبتلى الإنسان فيه بالنسيان غالباً ولا يحوجه إلى المواقعة لأن النهار ليس بوقت للجماع عادة وللصوم أثر في إزالة هذه الشهوة فإن الصوم وجَاء على ما نطق به النص وهو قوله عليه السلام: «يا مَعْشر الشَّباب مَن اسْتَطاع مِنْكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصَّوم فإنه له وجاء»[1] فكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن أن يلحق بالمنصوص لأنه دونه.

(وصار) أي الجماع ناسياً في الصوم. كالنسيان في الصلاة أي مثل الأكل ناسياً في الصلاة حيث لم يجعل عفواً لأنه نادر فكذا هذا. وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري رَحمه الله فجعل النسيان عذراً في الأكل والشرب بالنص ولم يجعله عذراً في الجماع. والجواب ما ذكر في الكتاب.

---

(١) أخرجه البخاري في الصوم، باب رقم ١٠، ومسلم في النكاح، حديث رقم ١، وأبو داود في النكاح، باب رقم ١، وابن ماجة في النكاح، باب رقم ١. والإمام أحمد في المسند ١/٣٧٨.

في أسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لأن هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح الاستدلال ومن ذلك قالَ النبي عليه السَّلام: لا قَود إلا بالسيف أراد به الضرب بالسيف ولهذا الفعل مَعنى مقصود وهو الجناية بالجُرح وما يُشبهه

وأجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي أن للأكل غلبه الوُجود من حيث عموم السبب وللجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل. لأن الشهوة إذا غلبت لا يقدر الإنسان أن يمنع نفسه من الجماع لوجود الداعي في الفاعل والمحل فثبت أن للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللأكل من حيث أسبابه فلا يكون عين الأكل غالباً في ذاته فالغلبة التي تنشأ من الذات فوق ما تنشأ من السبب فلما عفى عنه فلأن يعفى عن الجماع كان أوْلى. وذكر في «المبسوط» قد ثبت بالنص المساواة بين الأكل والجماع في حكم الصوم فإذا ورَد نص في أحدهما كان وارداً في الآخَر. كمن يقول لغيره اجْعل زيداً وعَمْراً في العطية سواء ثم يقول أَعْطِ زيداً درهماً كان ذلك تنصيصاً على أنه يعطي عمراً أيضاً درهماً وقوله عليه السلام: «لَا قَودَ إلا بالسيف»[1] يحتمل وجهين: أحدهما: لا قَود يستوفى إلا بالسيف. والثاني: لا قود يجب إلا بالقتل بالسيف لأن للقصاص طرَفين طرف الاستيفاء وطرف الوجوب. فإنْ أريد نفي الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعي في أنه لا يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمقتول من الحرق والغرق والرضح بالحجارة ونحوها. وإن أريد نفي الوجوب يكون حجة عليه أيضاً في مسألة الموالاة. ورجح الإمام الوجه الأول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كالقصاص إلا أن القود خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصار كأنه قال لأ قَتْل قصاصاً إلاّ بالسيف. فإن قيل يحتمل أنه أراد لا قود يجب إلا بالسيف. قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرعاً وإن حمل عليه كان مجازاً كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لا عن الواجب. ولأن القود قد يجب بغَير السيف وإنما السيف مَخصوص الاستيفاء كذا في «الأسرار».

وعلى الوجه الأخير خرَّج الشيخ مسألة المثقل على القولين فقال المراد من قوله: لا قَود إلاّ بالسيف هو الضرب بالسيف لأن الباء إذا دخلت في الآلة اقتضت فعلاً. ومعلوم أن القود لا يجب بأخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد. ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجناية بالجرح وما يُشبهه كالتأفيف له معنى مَقصود وهو الإيذاء بإظهار التضجُّر وما يشبهه من الشتم والضرب. ثم ما يُشبه الجرح عنا أبي حنيفة رحمه الله استعمال آلة الجرح مثل سنجات الميزان على أحد الطريقين له في

---

(١) اخرجه ابن ماجه في الديات، حديث رقم ٢٦٦٧.

والحكم جزاء يبتنى على المماثلة في الجناية وكان ثابتاً بذلك المعنى واختلف فيه. قال أبو حنيفة رحمه الله وذلك المعنى هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهراً وباطناً. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: معناه ما لا تُطيق البنية احتماله فتهلك جرحاً كان أو لم يَكُنْ حتى قالا: يجب القود بالقتل بالحَجر العظيم لأنا نعلم أن القصاص وجب عقوبة وزجراً عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حياتها وانتهاك حرمتها بما لا تطيق حَمله ولا تَبقى معه فأما الجرح على البدَن فلا عبرة

مَسألة المثقل وعندهما استعمال ما لا يطيق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة. والحُكْم وهو القوَد جزاء يُبتنى على المماثلة في الجناية يعني شرع الحكم على وجه يكون مماثلاً للجناية فإن القصاص ينبئ عن المساواة. وكذا قوله تعالى: ﴿الحُرُّ بالحُرِّ وَالعَبدُ بالعَبدِ﴾ [البقرة:١٧٨] الآية وقوله عز ذكره: ﴿وَكَتَبنَا عَلَيهِم فِيهَا أَنَّ النَّفسَ بِالنَّفسِ﴾ [المائدة:٤٥] الآية يُشير إلي المساواة أيضاً والغرض من هذا الكلام تاسِيس الجواب لأبي حنيفة رحمه الله عن كلامهما كما سنبينه. **(فكان)** أي الحكم وهو وجوب القود **(ثابتاً بهذا المعنى)** أي متعلقاً به دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصورته.

واختلف في ذلك المعنى فقال أبو حنيفة رحمه الله: ذلك المعنى المفهوم بذِكْر السيف لُغة هو الجرح الذي يَنقض البنية ظاهراً وباطناً. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: معناه أي المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة ما لا تطيق البنية احتماله. فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمنقل ويكون ثابتاً بدلالة النص.

فإن قيل الثابت بدلالة النص ما يَعرفه كل أحد من أهل اللسان على ما تقدم تفسيره فإذا كان الحكم ثابتاً بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعد هذا من باب الدلالة؟ قُلنا لا خلاف لأحد في أن القَود في قوله عليه السلام: «لا قَود إلا بالسَّيف» ثابت بمعنى الجناية على النفس وإن هذا معنى فهم منه لغة إنما الخلاف فيما وراء ذلك وهو أن المعتبر مجرَّد معنى الجناية أو الجناية المنتهية في الكَمال وهذا وإن كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتاً بالدلالة لأن أصل المعنى الذي تعلق الحكم به مفهوم لغةً. وصورة المسألة إذا قتل إنساناً معصوماً بالحجر العظيم أو الخشب الكبير الذي لا تطيق البُنية احتماله لا يَجب القصاص عند أبي حنيفة وهو قول زفر.

وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب القِصاص وهذا إذا لم يجرح فإن جرح الحجر أو الخشب فإن القصاص يجب بالاتفاق. وفي الحديد يجب القود جرح

به إنما البدَن وسيلة فما يقوم بغير الوَسيلة والجواب لأبي حنيفة عن هذا أن معنى الجناية هو مالا تُطيق النفس احتماله. لكن الأصل في كل فعل الكمال والنقصان بالعوارض فلا يجب الناقص أصلاً بل الكامل يجعل أصلاً ثم تعدَّى

أو لم يجرح في ظاهر الرواية. وروى الطحاوي عن أبي حنيفة رحمهما اللّه إذا قتله جرحاً يجب القود بأي آلة كانت وإن لم يجرح لا يَجب القَود بأي آلة كانَت. قالوا إنا نعلم أن القصاص وجب عقوبة يعني بعدما ارتكب الجناية وزجراًعن انتهاك حرمة النفس وصيانة حياتها يعني قبل ارتكاب الجناية فإن شرعه زاجر عن مباشرة القتل على ما قال اللّه تعالى: ﴿ولَكُم فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة:١٧٩]، وانتهاك الحُرمة تناولها بما لا يَحل كذا في الصحاح. وانتهاك حُـرمتها إنما يحصل بما لا تُطيق النفس احتماله ولا تبقى معه لأنها إذا تلفت بذلك فقد انتهكت حُرمتها. فأما الجرح على البدن فلا عبرة به يَعني في تعلق العقوبة به (**إنما البدن**) أي الجرح على البدن وسيلة إلى الجناية على النفس وانتهاك حُرمتها باعتبار السِّراية الا ترى أنه لو لم يُشر إلى النفس لا يجب القصاص فيما يكون بغير وَسيلة كان أكمل أي فما يكون جناية على النفس بغير وَسيلة وهو القتل بحجر الرَّحى والاسطوانة العظيمة مثلاً كان أكمل في الجناية من الجرح لأن ما لا يلبث ولا يطيق النفس احتمالُه مُزهق للروح بنفسه والفعل الجارح مُزهق له بواسطة الجراحة فالجرح وسيلة يتوصل بها إلى إزهاق الروح وما يكون عاملاً بنفسه أبلغ مما يكون عاملاً بواسطة السراية. ولما كان هذا أتم في المعنى المعتبر وهو عدَم احتمال البنية يَثبت الحكم فيه بالدَّلالة كما في الضرب مع التأفيف وكما يثبت في القتل بالرمح والسكين والنشابة بالدلالة.

يُوضح ما ذكرنا أن هناك قد يَجب القصاص بفعل لا يكون قتلاً لا محالة كقطع الأصبع والغَرْز بالإبرة والضَرب بسنجات الميزان على ما ذكر في كتاب الديات. فلما وَجب القصاص بهذا الفعل وأنه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلأن يجب بإلقاء حجر الرحى أوْلى لأنه لا يُرجى معه الحياة أصلاً. والدليل عليه أن قطاع الطريق لو قَتلوا بالحديد وبالحجر يجب عليهم القَتل ولا شك أن وجوب القتل على قاطع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع الفرق فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والدَّق فكذلك هاهنا. كذا في طريقة الإمام البرغري.

والجواب لأبي حنيفة رحمه اللّه عن هذا المعنى الذي ذكراه أنا قد سلَّمنا أن معنى الجناية هو ما لا تطيق النفس احتماله. لكن الأصل في كل فعل الكمال يعني إذا صار الحكم مُرتَّباً على شيء فالاعتبار فيه للكامل منه لأن للناقص شبهة العدم ثم إن كان ذلك الحكم من جنس ما يثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكامل ويثبت الحكم فيه كما

حُكْمه إلى الناقص إن كان من جنس ما يثبت بالشبهات فإما أن يجعل الناقص أصلاً خُصوصاً فيما يُدْرأ بالشبهات فلا وهنا الكامل فيما قلنا ما يَنقض البنية ظاهراً وباطناً هو الكامل في النقض على مقابلة كمال الوجود قولهما إن البدن وسيلة وهم وغلط لأنا لا نعني بهذا الجناية على الجسم لكنا نعني به الجناية

يثبت في الكامل وإن لم يكن كذلك لا يلحق الناقص بالكامل لما ذكرنا أن له شبهة العدم فلا يثبت له ما لا يثبت مع الشبهة. فالأصل في الزنا وُقوعه في محل محترم خَال عن الملك وعن شبهة الملك لأنه هو الكامل في الجناية على ذلك المحل ثم تعدَّى أحد حكميه وهو الحُرْمة إلى ما هو ناقص في معنى الجناية وهو مواضع الشبهة لأن الحرمة تثبت مع الشبهة ولم يتعدَّ الحكم الآخَر وهو وجوب الحد لأنه لا يثبت مع الشبهة.

وكذا الأصل في ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية لأنه هو الكامل في الباب ثم تعدى إلى الناقص وهو التقبيل والمس لما ذكرنا. وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل ثبت في الكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهراً وباطناً بدليل سبب نزول الآية. وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤمِناً خَطَأً﴾ [النساء:٩٢]، على ما عرف في التفسير. فجُعل هذا هو الأصل فيه ثم تعدَّى إلى الناقص منه وهو سائر أنواع الخطأ. لأن الكفارة والدية مما يثبت مع الشبهات. وهنا الكامل مما قلنا أي من معنى الجناية. ما ينقض البنية ظاهراً بتخريب الجثة. وباطناً بإراقة الدم وإفساد طبائعه الأربع. هذا هو الكامل في النقض لأن حياة الآدمي باعتدال البنية ظاهراً وباطناً وكان التفويت الكامل بإفساد البنية ظاهراً وباطناً فيجعل هذا الكامل أصلاً في قوله عليه السلام: «لا قَود إلا بالسَّيف» لأن القود مما يَندرئ بالشبهات ويُعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص فلابد من اعتبار صفة الكمال فيه فأما اعتبار مُجرد عدَم احتمال البنية إياه مع سلامة البنية ظاهراً وجعله أصلاً فغير مستقيم فيما يَندرئ بالشبهات لأنه ناقص لكونه قتلاً من وجه دون وجه. ودَليل النقصان حكم الذَكاة فإنه يختصّ بما ينقض البنية ظاهراً وباطناً ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قَتل الصيد بالمثقل لا يَحل ولو جرحه يحل وإن كان في غير المذبح.

وقولهما: البدَن وسيلة وَهْم وغلط لأنا لا نعني بهذا أي بفعل القتل أو باشتراط الجرح الجناية على الجسم أي على البدن ليندفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجناية على النفس فلا يُلتفت إلى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها. بل نَعني الجناية على النفس التي هي معنى الإنسان وهي دمه وطبائعه عند أهل الإسلام (**والقصاص مقابل بذلك**) أي بالجناية على النفس بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيهِم فِيهَا أَنَّ النَّفسَ

على النفس التي هي معنى الإنسان خلقة. فالقصاص مقابل بذلك أما الجسم ففَرْع. وأما الروح فلا يقبل الجناية ومعنى الإنسان خلقة بدمه وطبائعه فلا تتكامل الجناية عليه بجرح يُريق دماً ويقع على معناه قصداً فصار هذا أَوْلى خصوصاً في العقوبات.

ومن ذلك أن أبا يوسف ومحمداً أوجبا حدَّ الزنا باللواطة بدَلالة النص لأن

بالنَّفسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، أما الجسم ففرع يعني بالنسبة إلى المعنى لأنه هو المقصود ولا نُريد أن البدن غير داخل في معنى الإنسان كما هو مذهب البعض **(وأما الروح فلا يقبل الجناية)** يعني من العباد لكن الجناية على المعنى وهو الطبائع الأربع لا يتكامَل إلا بجرح يخرج البنية ويُريق الدم لأنه إذا أراق الدم فقد اتَّصل أثر فعله به قصداً والمجموع يبطل ببطلان بعضه فيكون مبطلاً معنى الإنسان بالإراقة قصداً فيتكامل الجناية. ولهذا كان الغرز بالإبرة في المقتل موجباً للقصاص لأنه مسيل للأدم مؤثر في الظاهر والباطل إلا أنه لا يكون موجباً الحل في الذكاة لأن المعتبر هناك تَسْييل جَميع الدم ليتميز به الطاهر من النجس ولهذا اختص بقَطع الأَوداج والحُلقوم عند التيسُّر. **(فصار هذا)** أي اعتبار الكمال في معنى الجناية. أولى مما قالاه **(خُصوصاً في العقوبات)** لأنها تندرئ بالشبهات. ولا يلزم علينا ما ذكروا من مسألة قطاع الطريق، لأن القتل في ذلك الباب ما وَجب قصاصاً وإنما وجب جزاء على قَطع الطريق وذلك يحصل باي قتل كان ولهذا لو قَتلوا بالسَّوط يجب أيضاً فأما القتل قصاصاً فقد وجب جزاء على فعل كَامل بصفة العَمْدية وفي العمدية خَلل وقُصور. قال القاضي الإمام: جعل أبو حنيفة سلامة الظاهر شُبهة فلم يوجب مَعها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتيال للدَّرأ. وما قاله أبو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفسير عمد القتل عند الناس والله أعلم.

قوله: (ومن ذلك) أي ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في اللواطة على قولهما. والباء الأولى للسببية والثانية للاستعانة يعني أوجبا بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواطة فقالا: اللواطة وإتيان المرأة الأجنبية في المَوْضع المكروه منها يُوجب حدّ الزنا على الفاعل والمفعول فيرجمان إن كانا مُحصنين ويُجلدان إن لم يكونا محصنين وهو قول جُمهور العلماء.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها أشد التعزير وللإمام أن يقتله إن اعتاد ذلك كذا في عامَّة الكتب. وذكر القاضي الإمام ظهير الدين رحمه الله في فتاواه ناقلاً عَن الروضة: أن الخِلاف في الغلام أما في وطء المرأة في الموضع المكروه

الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسَفح الماء في محل محرَّم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة لأنه في الحرمة فوقه وفي سَفح الماء فوقه وفي الشهوة مثله. وهذا معنى الزنا لغةً. والجواب عن هذا أن الكامل أصل في كل باب خصوصاً في الحدود والكامل في سَفح الماء ما يهلك البشر حكماً وهو الزنا لأن ولد الزنا هالك حُكماً لعدم من يقوم بمصالحه. فأما تضييع الماء فقاصر لأنه قد يحصل بالعَزْل ولا تفسد الفراش، وكذلك الزنا كامل بحاله

فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبده أو أمته أو منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لأن الملك مُقتضٍ إطلاق الانتفاع فأورث شبهة في الفعل.

تمسَّك الجمهور بان الزنا شرعاً ولغة اسم لفعل مَعلوم وهو إيلاج الفَرج في محل مُشتهى يسمى قُبلاً على سبيل الحرمة. ومعناه أي المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسَفح الماء في ذلك المحل لا لقصد الولد ولذلك يسمى سِفاحاً. وهذا المعنى أي معنى الزنا بعينه مَوجود في اللواطة وزيادة. لأنه أي لأن فعل اللواطة في الحرمة فوق الزنا لأنها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالأم فإنه أفحش من الزنا بالأجنبية لأن حرمتها لا تنكشف بوجه. وفي سفح الماء فوقه لأن معنى النسل في الزنا معدوم قصداً وفي اللواطةمَعْدوم قصداً وزيادة لأن المحل لا يصلح للنَسل فيكون أشد تضييعاً للماء فإنه بذر وإلقاء البذر في محل لا ينبت يكون أشد تضييعاً له من إلقائه في محل ينبت على قصد أن لا ينبت لمانع من الوقت وغَيره. وفي الشهوة مثله لأن معاني الاشتهاء من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث.

الا ترى أن الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وأن كفارة الفطر يجب فيها بنفس الإيلاج كما في الجماع لأن الكفارة تبتنى على الفِطْر باقتضاء الشهوة وهما سَواء فيه. وفيما دون الفرج لا يتحقق الفطر حتى ينزل لأنه دون ذلك. وكذلك وُجوب الاغتسال في اللواطة يثبت بنفس الإيلاج كما في الجماع لأنهما سواء في استجلاب المني الذي هو سبب الغسل وفي جماع البهيمة لا يجب إلا بالإنزال فثبت أنهما سواء في اقتضاء الشهوة. إلا أنه تبدل الاسم من الزنا إلى اللواطة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم السارق في حقه بعد وجود كمال العلة. الا ترى أن حكم الرجم تعدى من ماعز إلى غيره وإن كان يفارقه باسمه لاستوائهما في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه. وهذا معنى الزنا لغةً أي ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لا اجتهاداً إذ يعرفه كل واحد من أهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتاً بالدلالة

لأنه غالب الوُجود بالشهوة الداعية من الطرفين وأما هذا الفعل فقاصر بحاله لأن الداعي إليه شهوة الفاعل فأما صاحبه فليس في طبعه داعٍ إليه بل الطبع مانع ففسَد الاستدلال بالكامل على القاصر حُكم يُدْرأ بالشبهات والترجيح بالحُرمة

لا بالقياس. والجواب لأبي حنيفة رحمه اللّه. (عن هذا) أي عما ذكرنا في جانبهما أنا لا نُسلّم صحة الاستدلال فإن من شرط المساواة بين المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة هاهنا لأن المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه في المعنى الذي تعلّق الحُكم به لوَجهين: أحدهما أن الحكم في الزنا إنما تعلق بسفح الماء على وَجه يؤدّي إلى فساد الفراش وإهلاك البَشر حُكماً لا بمجرد السَّفح لأن الولد يُخلق من ماء الزنا ولا يمكن إيجاب تربيته على الزاني لعدَم ثبوت النسب منه ولا على الأم لعجزها عن الكسب والإنفاق عليه فيهلك. ولذا سمى تربيته إحياء قال عليه السلام: «من أخَذ لقيطاً فقد أحياه» ولهذا لو أكره الرجل الرجل بالقتل على الزنا لا يُرخَّص له الإقدام حتى لو اقدم يأثم كما لو أكره على قتل إنسان. وفي اللواطة لم يُوجد هذا المعنى وإنما وجد مجرد تضييع الماء وأنه قد يحل بالعزل في الأمة بغير إذنها وفي المنكوحة الحُرة بإذنها والمنكوحة الأَمة بإذنها أو بإذن مَولاها. وليس فيه إفساد الفراش أيضاً لأن ذلك باشتباه النّسب ولا تصور لذلك في الرجل إذ الرجل لا يتصور أن يكون فراشاً فكان قاصراً. ولا يجوز أن يُجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قالا لأن ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها في الحدود.

فإن قيل لا نسلم أن الحكم تعلق بما ذكرتم فإنه لو زنى بعجوز أو بعقيم لا زوج لها يجب الحد ولم يوجد إفساد الفراش ولا إهلاك الولد. وكذا زِناء الخصي يُوجب الحد ولا ماءَ له ليؤدي إلى فساد الفراش وإهلاك الولد.

قلنا المعتبَر والمنظور إليه في أحكام الشرع الجنس لا الأفراد وجنس الزنا لا يخلو عن إفساد الفراش وإهلاك الولد بل هو الغالب فيه على أن محلية الماء لا ينعَدم أصلاً في العجوز والعقيم فإن حرمة المصاهرة تثبت بوطئهما وكذا الخصي لا ينعدم فيه أهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء أصلاً لا يثبت النسب منه كما في الصبي.

والثاني: أن الزنا كامل بحاله إلى آخر ما ذكره الشيخ في الكتاب. وتقريره بعبارة الإمام البرغري أن الحدود شُرعت زواجر عن الإقدام على الجنايات وإنما يحتاج إلى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع إليه فاما فيما ينزجر الإنسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه إلى الزاجر الشرعي، كشرب البول لا يُوجب الحد لما ذكرنا. والحاجة إلى الزاجر في اللواطة ليست كالحاجة إلى الزاجر في الزنا. اما في جانب المفعول فلأن الحد لو وجب عليه إنما يجب

باطل لأن الحرمة المجرّدة بدون هذه المعاني غير معتبرة لإيجاب الحدّ ألا ترى أن شرب البول لا يُوجب الحد مع كمال الحرمة. ومن ذلك أن الشافعي رَحمه اللّه قال: وَجَبت الكفارة بالنص في الخَطأ من القتل مع قيام العذر وهو الخطأ فكان دلالة على وجوبها بالعَمد لعدَم العُذر لأن الخطأ عُذر مُسقط حقوق اللّه

استدلالاً بالزنا والزانية إنما تحملها الشهوة على الزنا فأما المفعول به هاهنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل أشد الامتناع على ما عليه أصل الجبلة السليمة فلا يحتاج إلى الزاجر الشرعي فشَرْع الحدّ على الزانية لا يدل على شَرْع الحد على هذا.

وكذلك الكلام في جانب الفاعل لأن طبعه وإن كان يميل إلى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقُوم به وحدَه وإما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه إليه وفي الزنا يقوم باثنين طَبْع كُل واحد منهما مائِل إليه فكان أغلب وجوداً وأسرع حصولاً فكان أحوج إلى الزاجر. فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه في المتنازع فيه.

(**لأن الحُرْمَة المجرَّدة**) يعني في الزنا (**بدُون هذه المعاني**) وهي أن يكون غالب الوجود وأن يكون فيه إهلاك البشر حُكماً وأن يكون فيه إفساد الفراش (**غير معُتبرة لإيجاب حدّ الزنا**) يعني هي ليست بموجبة للحد حتى تُرجِّحوا اللواطة عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الأولى بل المعتبرة ما ذكرنا من المعاني، وهي في اللواطة غير موجودة. والدليل على أن الحرمة المجرَّدة غير معتبرة أن شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة أي مع كونه آكد في الحرمة من الخمر. فإن حرمته لا ينكشف بحال وشرب الخمر يوجبه. مع أن حرمتها تزول بالتخليل وأنها لم تكن محرمة في الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع في الخمر وعدَمه في البول.

قوله: (**ومن ذلك**) أي ومن الثابت بالدَّلالة أن الشافعي رحمه اللّه أوجب الكفارة في القَتل العمد واليمين الغموس استدلالاً بالقَتل الخطأ واليمين المنعقدة فقال الكفارة إنما تجب في الخطأ لارتكاب الجناية ولهذا سُمِّيت كفارة أي ستارة للذَّنب لا للخَطأ فإنه عُذر مُسقط للحُقوق فلا يجوز أن يكون علة للوجوب ولما وَجبت الكفارة في الخطأ مع قِيام العُذر المسقط بمعنى الجناية وهو قتل النفس المَعصومة فلأن يجب في العَمد وهو في معنى الجناية أقوى كان أولى لأن ازدياد سبب الوجوب لا يُسقط الواجب بل يُؤكِّده. ألا ترى أن قتل الصيد خَطأ في الإحرام لما أوجب الكفارة أوجبها العمد لازدياد معنى الجناية فيه.

(**وكذلك**) أي وكما وجبت الكفارة في الخطأ بالجناية وجبت في اليمن المَعقودة وهي التي على أمر في المستقبل بمعنى الجناية وهو صَيرورتها كاذبة باعتبار الحنث وإذا

تعالى وكذلك وَجبت الكفارة في اليمين المعقودة إذا صارت كاذبة فلأن يجب في الغموس وهي كاذبة من الأصل أوْلى. فصارت دلالة عليه لقيام معنى النص لكن قلنا: هذا الاستدلال غَلط لأن الكفارة عبادة فيها شبه بالعقوبات لا تخلو الكفارة عن معنى العبادة والعُقوبة فلا يجب إلا بسبب دائر بين الحَظْر والإباحة والقتل العمد كبيرة بمَنزلة الزنا والسرقة فلم يَصلح سبباً كالمباح المحض لا يَصلح سبباً مع رَجحان معنى العِبادة في الكفارة وكذلك الكَذب حَرام مَحْض

وجبت باعتبار صَيرورتها كاذبة مع أنها لم تكن في الأصل كذلك فلأن تجب في الغموس وهي كاذبة من الأصل كان أوْلى لأن حظر الغموس من جنس حظر المعقودة إذا حنث فيها لأنه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذباً إلا أنه في الغموس آكَد.

يُوضحه ان اليمين نوعان يَمين بالله تعالى ويَمين بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق بشرط ماضٍ على الكذب تُوجب ما توجبه اليمين بالطلاق بشَرط في المستقبل ووَجد الشرط فكذا اليمين بالله تعالى توجب ما توجبه في المستقبل إذا تحقق الكذب فيها. وما ذكرنا من المعنى ثابت لغة لأن كل أحد من أهل اللسان يعرف أن الكفارة باعتبار مَعنى الجناية فإنها شرعت لدَفع الإثم وهو يحصل بالجناية. وعندنا لا تَجب الكَفارة في العَمد سواء وَجب القَود به أو لميجب كقتل الأب ولده عمداً وقتل المولى عَبده عمداً وقتل المسلم مُسلماً لم يُهاجر إلينا في دار الحرب عمداً وكذا في الغَموس. لأن العمد كبيرة محضة وكذا الغَموس محظور فلا يصلح سبباً للكفارة كالزنا والسَّرقة وشُرب الخَمر. وتَحقيقه أن حقوق الله تَعالى على ثلاثة أقسام: عبادات مَحضة وأنها لا تتعلّق بأسباب مَحظورة لأن العبادات حُكمها الثّواب ونيل الدرجات ويَستحيل أن تصير الجناية سبباً لذلك وأنها تتعلق بأسباب مُباحة كالنصاب للزكاة والوقت للصوم والصلاة.

وعُقوبات محضة وأنهما تتعلق بمحظورات محضة لأن العقوبة شرعت زاجرة مَحضة وإنما يجب الزاجر عن المَعاصي لا عَن المباح.

وكفارات وهي تتردَّد بين عبادة وعقوبة. أما معنى العقوبة فيها فلأنها لا تجب إلا جزاء كالحدود والعبادات تجب ابتداء تَعظيماً لله تعالى. أما معنى العبادة فيها فلأنها تتادَّى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خالياً عن معنى العبادة ولأنها تكفّر الذنب وتمحوه ولَن يقع التكفير إلا بما هو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطاً وفُوِّض اداؤها إلى من وجبت عليه ليؤدِّيها باختياره والعقوبات تقام كرهاً وجبراً. وإذا ثبت أنها مترددة بين العبادة والعقوبة وجب أن يكون سببها مشتملاً على صفتي الحظر والإباحة ليكُون

وأما الخطأ فدائر بين الوَصْفين واليمين عقد مَشروع والكذب غَير مشروع ولا

مَعنى العبادة مضافاً إلى صفة الإباحة ومعنى العقوبة مضافاً إلى صفة الحَظر لأن الأثر أبداً يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور مَحض. وكذا الغموس لأن الكذب بدُون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه إباحة فمع الاستشهاد بالله أوْلى فكان العمد والغَموس بمنزلة السَّرقة والزنا والرِّدة فلا يَصْلحان سببين للكفارة. ألا ترى أن المباح المحض لايصلح سبباً للكفارة مثل القتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنْث مع أن معنى العبادة فيها راجح سِوَى كفارة الفطر فلان لا يصلح المحظور المحض كان أوْلى.

(وأما الخطأ فدائر بين الوصفين) أي الحظر والإباحة لأنه من حيث الصورة رَمى إلى صيد أو إلى كافر وهو مباح. وباعتبار ترك التثبت أو باعتبار المحل هو مَحظور لأنه أصاب آدمياً محترماً معصوماً معصوماً فيصلح سبباً لها.

وكذا اجتمع في المعقودة صفتا الحظر والإباحة من وَجهين: أحدهما: أنها تعظيم الله تعالى وذلك مَندوب إليه ولهذا شُرعت في بيعة نُصرة الحق فإنهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي ﷺ على أنهم لا يَتْركونه ولا يُؤثرون أنفسهم على نفسه. وعلي رضي الله عنه كان يحلف في المبايعة للبعض وهي أيضاً منهي عنها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُواْ اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة:٢٢٤]، أي بذلة في كل حق وباطل وقوله: ﴿وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ﴾ [المائدة:٨٩]، أي امتنعوا عن اليمين واحفظوا أنفسكم عنها. والثاني أن اليمين الصادقة عقد مشروع يُحلف بها في الخصومات وتَلزمنا شرعاً فكانت مباحة إلا أنها تأخذ معنى الحَظْر باعتبار الحنث وهو معنى **قوله: (والكذب غير مشروع)** أي الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والإباحة فتصلح سبباً للكفارة وهذا الوجه يشير إلى أن اليمين مع الحنث سبب والوَجْه الأول يُشير إلى أن نفس اليمين سبب والحنث شَرْط وإلى كل واحد ذهب فريق من العُلماء فتبيَّن بما ذكرنا أن تعليق الكفارة بوَصْف الجناية منفرداً غلط وأن الاستدلال المذكور غير صحيح.

ولا يلزم على ما ذكرنا الإفطار سبب في رمضان بشرب الخمر أو بالزنا لأن شرب الخمر والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل أنه لو كان ناسياً لصومه لا يجب الكفارة. وإنما الموجب للكفارة الفطر وأنه جناية من وجه دون وَجْه فإنه من حيث أنه تناول شيء يحصل به قَضاء الشهوة مَشروع ومنْ حيث أن الصوم حق الله تعالى وأنه يبطل بالفطْر مَحظور فيصلُح سبباً للكَفارة على أن في كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ما عُرِف. فجاز إيجابها بما يترجَّح معنى الحظر فيه. كذا في طريقة الإمام البرغري. ورأيتُ في بعض النسخ أما الفطر فإنه دائر بينهما. أما الإباحة فمن حيثُ يُلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له. وأما

يَلْزَم إذا قَتل بالحجر العظيم فإنه يوجب الكفارة عند أبي حنيفة رحمه اللّه ذكره الطحاوي لأن فيه شُبهة الخطأ وهي مما يُحتاط فيها فتثبت بشبهة السبب كما تثبت بحقيقته. وذكره الجصاص في أحكام القرآن وقد جَعله في الكتاب شبه

الحظر فمن حيث أنه جناية على العبادة وبه ترتفع النقوض من أنه إذا أفطر بالخمر أو بالزنا عمداً فإنه تجب الكفارة. وفي «الأسرار» بهذه العبارة: ولا تلزم كفارة الإفطار فإنها لا تجب مع شبهة الإباحة لأن كفارة الفطر إنما تجب بفعل مُباح في نفسه محظور بصومه كجماع الأهل وأكل خبزه وإنما يشترط تمحض الحظر لحق الفطر أن لا يكون فيه شُبهة إباحة الفطر لا شُبهة إباحة ذلك الفعْل في نفسه حتى إذا زنى في رَمضان وذلك الزنا حَرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم وجب بكونه حراماً في نفسه الحد الذي هو عقوبة. وبسبب المعنى الآخر كفارة فلا بد من إلغاء حرمة الفعل في نفسه لإيجاب الكفارة وإلحاقه بالحلال في نفسه لولا الصوم. وتَحقيقه أن الكفارة تجب بالإفطار لا بالجماع نفسه والإفطار باقتضاء شهوة بَطْنه وفَرْجه والاقتضاء في نفسه حلال وإنما حرم لغيره وهو الصوم في مسالتنا فلم يصر حراماً محضاً لما حل في نفسه لوجوده في محله. ولا يَلْزم على ما ذكرنا وُجوب التوبة والاستغفار فإنها طاعة محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة فما هو طاعة من وجه أوْلى. لأنا لا نُسلم أنها وَجبت بالجناية لأنها رجوع عن الجناية ونقض لها. ونقض الشيء لا يصلح أن يكون من حكمه فلا يُضاف إليه وإنما يضاف وجوبها إلى ديانته واعتقاده حُرمة ما ارتكبه.

قوله: (ولا يَلْزم إذا قتل بالحجر العَظيم) يعني ولا يلزم على ما قلنا القتل بالمثقل فإنه يوجب الكفارة عند أبي حنيفة رحمه اللّه وإن كان محظوراً محضاً. لأن فيه أي في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطأ فإنه من خطأ العمد عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام: «ألاَ إن قتيل الخطأ العمد قَتيل السَّوط والعَصا»[1] على ما عرف في تلك المسألة. وذلك لأن المثقل ليس بآلة القتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة التاديب ألا ترى أن إجراءه للتأديب بها والمحل قابل للتاديب مُباحاً فتمكنت فيه شبهة باعتبار الآلة. ولما كان هذا خطأ العمد أي شبه العمد كان محظوراً من حيث العمدية ومن حيث الخطأ لا يَخلو عن شبهة إباحة ولهذا يَسقط القصاص.

والكفارة مما يحتاط في إيجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كما يثبت بحقيقته **(وقد جعله)** أي جعل محمد القتل بالمثقل على أصل أبي حنيفة في

---

(١) أخرجه أبو داود في الديات، حديث رقم ٤٥٤٧، وابن ماجه في الديات، حديث رقم ٢٦٢٧.

العمد في إيجاب الدِّية على العاقلة فكان نصاً على الكفارة وإذا قتل مسلم حربياً مُستأمناً عمداً لم تلزمه الكفارة مع قِيام الشبهة لأن الشبهة في محل الفعل

الكتاب أي في «المبسوط» شبهة العمد حيث أوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيصاً على إيجاب الكفارة لأن شبه العمد يوجب الكفارة. وإنما أكَّد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوي والجصَّاص وبدلالة رواية المبسوط لأنه قد روي عن أبي حنيفة رحمه اللّه أن الكفارة فيه لا تجب فقد قال أبو الفَضْل الكرماني في «الإيضاح» وجدت في كتب أصحابنا لا كَفارة في شبه العمد على قول أبي حنيفة رحمه اللّه فإن الإثم كامل مُتناهٍ وتُناهيه يمنع شَرْع الكفارة لأن ذلك من باب التخفيف.

قوله: (وإذا قتل مُسْلم حَربياً مُستأمناً عمداً لم يَلْزَمه الكفّارة) يعني إذا قتله بالسيف حتى يكون عمداً بالإجماع فإنه لو قَتله بالمثقل يجب الكفارة عند أبي حنيفة رحمه اللّه. وهذه المسألة ترد إشكالاً على الجواب الذي ذكره عن القتل بالمثقَّل. وبيانه أن المسلم إذا قَتل مُستأمناً عمداً لا يجب عليه القصاص استحساناً وفي القياس يلزمه وهو رواية أحمد بن عمران(١) أستاذ الطَّحاوي عن أصحابنا ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف لأن الشُبهة المبيحة تنتفي عن الدم بعقد الأمان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعاً.

وجه الاستحسان أن الشبهة المبيحة بقيت في ذمة فإنه حربي ممكن من الرجوع إلى دار الحرب فجعل في الحكم كأنه في دار الحَرْب ولهذا يرث الحربي ولا يرث الذِّمي وإن كانا في دار الإسلام فلا تتحقق المساواة بينه وبين من هو من أهل دارنا في العصمة والقصاص يعتمد المساوة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحُر المسلم لأن أصل العصمة يثبت التقوم في نفسه حين استأمن كما يثبت التقوم في ماله حتى يضمن بالإتلاف فصارَ حاله في قيمة نفسه كحال الذِّمي فكما يُسوى بين دية المَسلم والذِّمي عندنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن.

ثم الشبهة في المسألة الأولى: أعني مسألة المثقل أثَّرت في إيجاب الكفارة كما أثرت في إسقاط القصاص. والشبهة في هذه المسألة أثَّرت في إسقاط القصاص ولم تُؤثر في إيجاب الكفارة. فأجاب وقال: الشبهة هاهنا في محل الفعل لا في الفعل فإنَّ دم المستامن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة بأن قتل المستأمن في دارنا مستأمناً آخر أو قطع طَرَفه وجب القصاص كذا في «السير الكبير» فاعتبرت في القود

---

(١) هو احمد بن أبي عمران بن عيسى، أبو جعفر البغدادي، توفي سنة ٢٨٠هـ.

فاعتبرت في القود لأنه يقابل بالمحلّ من وجه حتى نافى الدية. فأما الفعل فعَمْد محض خالص لا تردُد فيه. والعقوبة جزاء للفعل المحض. وفي مسألة الحجَر الشُّبهة في نفس الفعل فعمَّ القودَ والكُفارة ولهذا قلنا: إن سجود السَّهو لا يجب بالعَمد ولا يصَلح أن يكون السهو دليلاً على العمد لما قلنا خلافاً للشافعي

أي أثَّرت في إسقاطه. لأن القود مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل المحل مع وُجوب القصاص لأن تفويت المحل الواحد لا يوجب بدَلَيْن ولو لم يكن القصاص في مقابلة الحل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة. الا ترى أن المُحرم لو قَتل صيداً مملوكاً لإنسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لمالكه أيضاً؟ لأنه لا تنافي بينهما إذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل. فلو لم يكَن القصاص مقابلاً بالمحل بوجه لأمكن الجمع بينه وبين الدية أيضاً.

و إنما قال من وجه لأن القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حُكم الشهادة، ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل الحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص (**فأما الفعل فعَمْد مَحْض خالص لا تَرَدُّد فيه**) أي لا يدور بين الحظر والإباَحة وليس فيه شبهة الإباحة بوجه فلا يصلح سبباً للكفارة إذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شُبهة البدليّة عن المحل بوَجْه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة في المحل.

(**وفي مسألة الحجَر**) أي القتل بالمثقل الشبهة في نفس الفعل باعتبار أن الآلة ليست بآلة القتل خلقة على ما بينا ووضع الآلة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة في فعل العبد فتمكنتَ الشبهة في الفعل (**فعمَّت القود والكفارة**) أي أثرت في إسقاط القود وإيجاب الكفارة جميعاً.

قوله: (**ولهذا**) أي ولما ذكرنا أن الكفارة المشروعة في الخطأ والمعقودة لا يجب في العمد والغموس قلنا: السجود المشروع في السَّهو لا يجب بالعَمْد أي بترك الواجب عمداً. والعَمْد لغةً: ما حصَل من الفعل عن قَصْد صحيح من الفاعل إليه بعد علْمه به. وقال الشافعي رحمه اللّه يجب بالعَمد لأنه إنما وجب في السهو لتمكن النقصان في صلاته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة. ولكنا نقول: السبب الموجب بالنص شرعاً هو السهو على ما قال عليه السلام: «لكُل سَهْوٍ سَجْدتان بَعْد السَّلام»(١)، والسهو ينعدم إذا كان عامداً وهو معنى قوله: (**ولا يصلح أن يكون السَّهو**

---

(١) أخرجه أبو داود في الصلاة، حديث رقم ١٠٣٨، وابن ماجة في إقامة الصلاة، حديث رقم ١٢١٩. والإمام احمد في المسند، ٥/ ٢٨٠..

أيضاً. وقلنا نَحن: إن كفارة الفطر وجبت على الرجل بالمواقعة نصّاً. ومعنى الفطر فيه مَعقول لغة فوجبت الكفارة على المرأة أيضاً استدلالاً به.

وأما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطاً لصحة المنصوص عليه لما لم يستغنِ عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص عليه فقد اقتضاه النص فصار

دليل العمد) أي الوجوب في السهو دليل الوجوب في العمد **(لما قلنا)** في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطأ والمعقودة لا تدل على وجوبها في العمد والغَموس. وذلك لأن السجدة عبادة شُرعت للّه تعالى جبراً للفائِت فلا يصلح المحظور سبباً له وهو تأخير واجب أو تركه عمداً.

قوله: (وقُلنا نحن) إشارة إلى خلاف الشافعي فإن عنده لا يجب على المرأة الكفارة في قول لأن النبي ﷺ بين حُكم الكفارة في جانبه لا في جانبها، فلو لزمتها لبين كما بين الحد في جانبه في حديث العَسيف. ولأن سبب الكفارة المواقعة المُعدمة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها إذْ هي مَحل المواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيما دون الفَرج بخلاف الحد فإن سببه الزنا وهي مباشرة له فإن اللّه تعالى سَمَّاها: زانية. وفي قول آخر يجب عليها الكفارة ويتحمل الزوج عنها إذا كانت مالية لأن ما يتعلق بالمواقعة إذا كان بدنياً اشتركا فيه كالاغتسال، وإذا كان مالياً تحمل الزوج عنها كثمن ماء الاغتسال.

فقال الشيخ إنما وجب الكفارة على الرجل بالمواقعة. ومعنى الفِطر الذي هو جناية كاملة مفهوم منه أي من الوقاع لغة كالإيذاء من التأفيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبه فتلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما لا يلزمها الحد بسبب الزنا إذ تمكينها فعل كامل فإن الحد من النقصان، وبيان النبي عليه السلام في جانبه بَيان في جانبها لأن كفارتهما واحدة بخلاف حديث العَسيف فإن الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى للتحمُّل لأن الكفارة إما أن تكون عقوبة أو عبادة وبسبب النكاح لا تجري التحمل في العبادات والعقوبات إنما ذلك في مؤن الزوجية. كذا في «المبسوط».

قوله: (وأما المقتضى فزيادة على النص ثبت) أي المقتضى أو الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها. وانتصب شرطاً على أنه مفعول له أي يثبت تلك الزيادة لأجل أن يكون شرطاً لصحة المنصوص عليه شرعاً. وقوله: **(لما لم يستغن)** أي المنصوص عليه عنه متعلق يثبت شرطاً. **وقوله: (وجب تقديمه)** مستأنف. وقوله: **(فقد اقتضاه النص)** في معنى التعليل له أي وجب تقديم المقتضى أو تقديم تلك الزيادة لأجل

المقتضى بُحُكْمه حُكماً للنص بمنزلة الشّراء أوجب الملك والملك أوجب العتق في القَريب فصار الملِك بحكمه حكماً للشراء فصار الثابت به بمنزلة

تصحيح المنصوص شرعاً لأن النص اقتضاه أي طلبه. أو لما لم يستغن مستأنف ووجب تقديه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضياً إياها فسُمِّيت بهذا الاسم وهُوَ المقتضى. وقد صرَّح الشيخ به في بعض مصنفاته، فقال الاقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدَّين أي طلبته، وسمي المقتضى لأن النص طلبه **(فصار المقتضى بحكمه)** أي مع حكمه حكمين للنص أي مضافين إليه لأن حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافاً إليه بنفسه، وحكمه بوساطته كما إذا وقع خبراً لمبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثاني مع خبره خبراً للأول كقولك زيد أبوه مُنطلق.

ولا يقال: هذا يقتضي أن يكون المقتضى هو الأصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره إليه يقتضي أن يكون هو تبعاً للمقتضى والشيء الواحد لا يجوز أن يكون أصلاً لشيء وتَبعاً له.

لأنا نقول: المراد من كون المقتضَى أصلاً أنه لا يثبت في ضِمن المقتضَى وإنما يثبت ابتداءً قصداً ومِنْ تبعية المقتضى أنه يثبت ضِمناً وتبعاً له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلاة توقفت على الوُضوء وهي أصل له وليست بتبع. فإن قيل: شرطية المقتضى لصحة النص تُوجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكماً له يوجب تأخره عنه وذلك مستحيل في شيء واحد في حالة واحدة. قلنا قد قيل في جوابه أنه يجوز أن يكون متقدماً تقديراً من حيث شرط ومتأخراً تقديراً من حيث انه حكم فيمكن القول باجتماعهما في حالة واحدة ولكنه ليس بصحيح إذ لا بد من تقدم الشرط على المشروط تحقيقاً فمتى كان متأخراً تحقيقاً لا يصلح شرطاً لما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح أنه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء النص لأنه ثبت به وإنما يُضاف إلى النص لإضافة الاقتضاء إليه ولكنه شرط صحة النص أي المنصوص عليه لتوقفها عليه. ألا ترى أن البيع في قولك. أعتق عبدك عني بألف ثبت باقتضاء هذا الكلام فكان حُكْماً له ولكنه يثبت لأجل صحة الإعتاق المطلوب بهذا الكلام فكان شرطاً له لا للإقتضاء الذي أوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية والحكمية فيه باعتبار أمرين متغايرين فيجوز **(فصار الثابت)** أي بالمقتضى بمنزلة الثابت بها أي بالصيغة أو بالعبارة **(بنفس النَّظم)** بدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها في بعض النسخ وهو الأصح أي الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط منه حتى إن القياس لا يعارضه وهذا بلا

الثابت بنفس النظم دون القياس حتى إن القياس لا يعارِض شيئاً من هذه الأقسام والثابت بهذا يعدل الثابت بالنص إلا عند المعارضة به واختلفوا في هذا القسم قال أصحابنا رحمهم اللّه: لا عُموم له وقال الشافعي رحمه اللّه فيه بالعموم، لأنه

خلاف (**والثابت بهذا**) أي بالمقتضى (**يعدل**) أي يساوي (**الثابت بالنص إلا عند المعارضة**) فإن الثابت بالنص أو إشارته أو دلالته يكون أقوى من الثابت بالمقتضى لأنه ثابت بالنظم أو بالمعنى اللغوي فكان ثابتاً من كل وجه. والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغةً وإنما يثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم به فكان ضرورياً ثابتاً من وجه دون وجه إذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الأول أقوى. وما وجدتُ لمعارضة المقتضى مع الأقسام التي تقدمته نظيراً. وقد تمحَّل بعض الشارحين في إيراد المثال فقال: إذا باع من آخر عبداً بألف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن: اعتقِ عبدك عني هذا بألف درهم فأعتقه لا يجوز البيع لأن دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن أرقم بفساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن توجب أن لا يجوز. والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء. وإنما قلنا: إنه دلالة لأن ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت الرّجم في حق غير ماعِز. ولكن لقائل أن يقول لا نُسلم المعارضة لأن من شرطها تساوي الحجتين، ولا تساوي لأن المقتضى الذي قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة بالسنة فأنى يتعارضان؟ ولأن عدمِ الجواز فيما ذكر من الصورة إن ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى الذي فإنها لو صرَّحا بالبيع بأن قال المشتري بعتُ هذا العَبد منْكَ بألف وقال البائع: قبلت لا يجوز أيضاً بل لأن مُوجب ذلك النص عدم الجواز من غيرِ معارضة نصٍ آخر إياه فلا يكون هذا نظير مُعارضة الدلالة المقتضى.

قوله: (**واختلفوا في هذا القِسْم**) يعني في عمومه. وقال أصحابنا رحمهم اللّه: لا عُموم له أي لا يجوز أن يثبت له صفة العموم. وقال الشافعي رحمه اللّه: له عموم أي يجوز أن يثبت فيه العُموم لأن المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم. الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص.

وقلنا: العُموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لأن ثبوت المقتضي للحاجة والضرورة حتى إذا كان المنصوص مفيداً للحكم بدونه لا يثبت المقتضى لغةً ولا شرعاً والثابت بالضرورة يتقدَّر بقدرها. ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى فإن الكلام مفيد بدونه فبقي فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على أصله وهو العدَم فلا يثبت فيه العُموم. وهو نظير تناول الميتة لما أبيح للحاجة يتقدَّر

ثابت بالنص فكان مثله وقلنا: إن النَّظْم والصيغة وهذا أمر لا نَظْم له لكنّا أنزلناه منظوماً شَرْطاً لغيره فيبقى على أصله فيما وراء صحة المذكور.

ومثال هذا الأصل: أعتق عَبْدَكَ عَني بألف درهم أنه يتضمن البيع مُقتضى

بقدْرها وهو سَدّ الرمق. وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول إلى الشبع لا يثبت حكم الإباحة بخلاف النص فإنه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حِل الذكية يَظْهر في حُكْم التناول وغيره مطلقاً كذا ذكره شمس الأئمة وذكر الغزالي في «المستصفى» لا عُموم للمقتضى وإنما العموم للألفاظ لا للمعاني التي تضمنتها ضرورة الألفاظ. بيانه أن قوله عليه السلام: «لا صِيام لمن لم يُبيِّت الصِّيام من الليل» ظاهره لنفي صورة الصوم حساً، لكن وجب رده إلى الحكم وهو نفي الإجزاء والكمال. وقد قيل: إنه متردد بينهما وهو مُجمل. وقيل: إنه عام لنفي الأجزاء والكمال هو غلط: نعم لو قال: لا حُكْم لصوم بغير تبييت لكان الحكم لفظاً عاماً في الأجزاء والكمال أما إذا قال لا صيام فالحكم غير منطوق به وإنما أثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام: «رُفِع عن أمتي الخطأ والنسيان» معناه حكم الخطأ ولا عُموم له ولو قال لا حُكْم للخطأ لأمكن حمله على نفي الإِثم والعَزم وغيره على العموم.

ورأيت في بعض كتب أصحاب الشافعي أنه متى دل العقل أو الشرع على إضمار شيء في كلام صيانة له عن التكذيب ونحوها وثمة تقديرات يستقيم الكلام بأيها كان لا يجوز إضمار الكل وهو المراد من قولنا: المقتضى لا عُموم له أما إذا تعيَّن أحد تلك التقديرات بدَليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاماً كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصاً.

قوله: (ومثال الأصل) أي نظير هذا الأصل وهو المقتضى. وكأنه ذكر لفظ الأصل لئلا يُتوهم أنه مثال العموم. أو معناه مثال المقتضى إذ هو الأصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا **(أنه)** أي هذا الكلام الذي هو طلب الإعتاق **(يتضمن البيع مُقتضى العتق)** أي ضرورة صحة الإعتاق لأنه متوقف على الملك والملك على البيع في هذه الصورة لتعينه سبباً له بدلالة قوله: علي ألف **(وشرطاً له)** يعني يثبت البيع متقدماً على الإعتاق لأنه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه. قال شمس الأئمة: وهذا المقتضي ثبت متقدماً ويكون بمنزلة الشَّرط لأنه وصف في المَحل والمحل للتصرف كالشَّرط فكذا ما يكون وصفاً للمحلّ». ولما كان شرطاً كان تبعاً إذ الشروط اتباع فيثبت بشروط العتق لا بشُروط نفسه. لأن الشيء إذا ثبت تبعاً يعتبر فيه شرائط المتبوع إظهاراً للتبعية كالعَبد يصير مُقيماً وإن كان في غير موضع الإقامة بنية الإقامة من المولى، وكذا الجندي بنية السلطان، والمرأة

العتق وشرطاً له حتى يثبت بشروط العتق لما كان تابعاً له ولو جعل بمنزلة المذكور كما قال الخصم لثبت بشروط نفسه. ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله:

بنية الزوج، فيعتبر في الآمر أهلية الإعتاق حتى لو لم يكن أهلاً له بأن كان صبياً عاقلاً قد أذن له وليه في التصرفات لم يثبت البيع بهذا الكلام ولا يَشترط فيه القُبول ولا يثبت فيه خيار العَيب والرؤية.

(ولو جعل) أي المقتضى **(بمنزلة المَذكور)** صريحاً كما قال الشافعي **(لثبت بشروط نفسه)** أي اعتبر فيه أهلية البيع لا غير وشرط فيه القبول وثبتت فيه الخياران. الا ترى أنه لو صرح المأمور بالبيع في هذه الصورة بأن قال: بعته منك بالألف وأعتقته لم يجز عن الآمر لأنه ما أمره ببيعه مقصوداً وإنما أمره ببيع ثابت ضرورة العتق، فإذا أتى به مقصوداً لم يأتِ بما أمره به فتوقف على القبول. فإذا أعتقه قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الآمر. فَتبين بما ذكرنا أن المقتضى ليس كالمنصوص فيما وراء موضع الحاجة. وفي هذا المثال خلاف زُفر فإنه قال يقع العِتق في قوله اعتق عبدك عني بألف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لأن أمره بالإعتاق عنه فاسد لأنه إضافة إلى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل أن يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام: «لا عتق فيما لا يَمْلكه ابنُ آدم» ولا يجوز إضمار التمليك هاهنا لأن الإضمار لتصحيح المصرح به لا لإبطاله وإذا أضمر التمليك صار معتقاً عبد الآمر لا عَبْد نفسه. ولأنه لو أعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ بأمره أوْلى وكان هذا كما لو قال لآخر: بعْ عَبْدَكَ عني من فلان بألف دِرْهم، أو آجره عني من فلان بكذا، أو كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الأمر فكذا هاهنا.

وفي الاستحسان صح هذا الأمر لأنه صدر من أهل الإعتاق إلى من هو أهله أيضاً وأمكن إثبات المطلوب بإثبات شرطه فوجب إثباته تصحيحاً لكلامه كما إذا باع المكاتب برضاه أو باع شيئاً بألف ثم باعه بألفين من ذلك المشتري أو بخمسمائة تَنفَسِخ الكتابة والبيع الأول تصحيحاً للتصرف الثاني. وهذا لأن العبد محل لحلول العتق والملك الذي هو شرط النفاذ وصف له والمحال بصفاتها شُروط والشُروط أتباع وكل متبوع يقتضي تبعة لا محالة كالأمر بالصلاة والنذر بها أمر بالطهارة ونذر بها لأنها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استئجار الأرض للزراعة يقتضي شربها لأنه شرط إمكان الزراعة فكان طلب الإعتاق عنه طلباً للتمليك أولاً بألف ثم الإعتاق عنه. وكانت الإجابة من المأمور تمليكاً منه أوّلاً ثم إعتاقاً منه فيثبت تمليك بألف في ضمن الإعتاق. كأنهما عقدا البيع ثم حصل الإعتاق بعده كمن يقول لغيره: أدّ عني زكاة مالي أو كفر عني ففعل أجزاه. وإن لم يصح أداء الزكاة والكفارة إلا بمال نفسه لأنه يثبت تمليك أو إقراض منه أولاً اقتضاء ثم

إنه لو قال: أعتِق عبدَك عني بغير شيء أنه يصح عن الآمر ويثبت الملك بالهبة من غير قبض، لأنه ثابت مقتضى بالعتق فيثبت بشروطه، فيستغنى عن التسليم كما استغنى البيع عن القبول، وهو الركن فيه. فالاستغناء عن القبض وهو شرط

توكل عنه بالتسليم إلى الفقير فكذا هذا. وتبين بما ذكرنا أنه أمرَ بإعتاق مِلْك نفسه لا مِلْك غيره، وأن معنى قوله: عَبدك العبد الذي هو لك للحال لا عند مصادفة العَتق إياه فمقصوده من هذا تعريف العبد لا إضافته إليه بالملك. والخلاف ثابت فيما لو قال: أعتق هذا العَبد عَنّي. وقوله لو أعتقه بنفسه لا يصح قلنا: على الوجه الذي ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بأن يشتريه أولاً ثم يُعتقه.

وليس هذا كالأمر بالبيع والإجارة والكتابة لأنه لا يمكن تصحيح ما أمر به بتقديم الملك لأنا إذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكاً له صار هذا بيع العبد وإجارته وكتابته قبل القبض، وكل ذلك فاسد فأما الإعتاق قبل القبض فجائز فأمكن التصحيح. ولا يَلْزم على ما ذكرنا ما إذا قال لامرأته: تزوجي فإنه لا يقتضي طلاقاً إلا بالنية. لأنا إنما أثبتنا المقتضى لتصحيح الملفوظ ولا يحصل ذلك هاهنا لأنا إذا حكمنا بوقوع الطلاق لا يصح الأمر بالتزوج فإنها تتزوّج بمالكيتها أمر نفسها لا بأمر الزوج فإنه لا ولاية له عليها وإذا لم يصح الأمر به لا يمكن إثباته اقتضاء. ولأن من شرط تزوجها الفراغ عن الأول لا الطلاق فلم يصر مقتضياً له لأنه لا يثبت الاقتضاء إلا ضرورة.

قوله: (ولهذا) أي ولأن البيع يثبت بشروط العتق في المثال المذكور لا بشروط نفسه قال أبو يوسف والشافعي رحمهما الله إذا قال أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه أنه يقع عن الأمر وتثبت الهبة اقتضاءً كما يثبت البيع في المثال المذكور ولا يُشترط فيها القبض. لأنه أي لأن عقد الهبة أو الملك بطريقة الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالإعتاق فيثبت بشروط الإعتاق ويَسْقط اعتبار شرطه وهو القَبْض مقصوداً كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى لأن القبول ركن في البيع، والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتاً باقتضاء العتق. فلأن يسقط اعتبار ما هو شرط أوْلى كذا ذكر شمس الأئمة وهو أوضح من تركيب الكتاب.

ولما ثبت بشُروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التي في ضمنه **(وهذا)** أي ثبوت الهبة بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما إذا قال: أعتق عبدك عني بألف ورَطل من خمر. وهو في الحقيقة جواب عما يقال: القبضُ فعلٌ حِسّي فلا يجوز أن يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لأن المقتضى قول وهو دون

أَوْلى. وهذا كما قال: أعتق عبدك هذا عَني بألف درهم ورَطل من خَمْر أنه يصح ويعتق عنه وإن لم يوجد التسليم والبيع الفاسد مثل الهبة لما قُلْنا. وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: يقع العتق عن المأمور لأن القبض والتسليم بحُكْم الهبة لم يُوجد لأن رقبة العبد بحكم العتق يتلف على ملك المولى في يد

الفعل فلا يجوز أن يبطل لأجله ما هو أقوى منه بخلاف القبول فإنه قول اعتُبر شرعاً فيصح أن يسقط شرعاً تصحيحاً لكلام آخر فقال: قد سقط اعتباره أيضاً اقتضاءً كما في هذه الصورة. والبيع الفاسد مثل الهبة أي في توقف ثبوت الملك على القَبض في كل واحد منهما. لما قلنا أن ما يثبت مقتضى يثبت بشروط المقتضى لا بشروط نفسه. وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: يقع العتق عن المأمور وهو القياس لأنه لما طلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق إلا بالملك صار طالباً للهبة، والهبة لا توجب الملك إلا بالقبض ولم يُوجد إما حقيقةً فظاهر، وإما تقديراً فلأن رقبة العبد أي ماليته بحكْم الإعتاق تتلف على ملك المولى لأنه في حالة العتق ملكه والإعتاق إبطال للملك والمالية، في يد نفسه أي في يد المولى لأنه في يده. أو في يد العبد لأن ماليته في ذاته حقيقةً وله يد معتبرة شرعاً حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال في المضاربة ولم يكن للمولى، ولأنه استرداد ما أوْدَعه العبد من المودَع. وذلك أي المتلف وهو المالية لا يصلح أن يكون مقبوضاً للطالب ولا للعَبد، لأنه لم يحصل في يده شيء ولا هو محتمل للقَبض لأنه هالك وإذا لم يوجد ما هو شرط ثُبوت الملك للآمر لم يثبت العتق عنه لأنه لا عتق في غير المِلْك فوقع عن المأمور لأنه لا مردّ له. وانْدرج في كلام الشيخ الجواب عما يُقال القَبْض قد وُجد تقديراً لأن العبد هو الذي يتصرَّف إليه المالية والهبة تقع في تلك المالية والعبد في يد نفسه فيقع المِلْك مسلماً إليه لقيام يده فصار كَهبة الشيء ممن هو في يده حيث يكْتفي بذلك القَبْض ولا يجبُ قَبْض جديد. وكقوله لآخر: أطعم عن كفارتي عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضاً نيابة عن الآمر.

والدليل عليه أن البائع لا يملك جنس المبيع بالثمن فيما إذا قال لعبد: اشترِ لي نفسك من موَلاك ففعل لأن العبد في يد نفسه فلما باع صارَ مُسلِّماً بنفس البيع لأن يد العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا هاهنا. فقال: المالية لم تصل إلى العبد بل تلف على ملك المولى فلا يمكن أن يُجعل أحد قابضاً لها.

بخلاف مسألة الطَّعام فإن المسكين يقبض عين الطعام فيمكن أن يُجعل قابضاً للآمر أولاً ثم لنفسه. وكذا في مسألة البيع لم يتلف الملك والمالية بل انتقلا إلى المشتري فيمكن أن يجعل العبد نائباً عنه في القبض. (**وقوله أن القبض يسقط بالاقتضاء باطل لأن**

نفسه. وذلك غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل له وقوله: إن القبض يَسقط باطل لأن ثبوت المُقتضى بهذا الطَّريق أمْر مَشْرُوع وإنما يَسقط به ما يحتمل السُّقوط، والقبض والتسليم في الهبة شَرْط لا يحتمل السقوط بحال ودَليل السقوط يعمل في محلِّه. وأما القبول في البيع فيحتمل السقوط. ألا ترى أن الكل يحتمل السقوط؟ فينعقد بالتعاطي فالشطر أوْلى ومن قال لآخَر: بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه، فقطعه ولم يتكلم صحّ. وكذلك البيع الفاسد مشروع

ثبوت المقتضى بهذا الطريق) وهو أن يثبت بشروط المقتضى ويسقط اعتبار شروطه أمر شرعي فيُؤثّر في إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله. والقبض والتسليم شرط لا يحتمل السُّقوط في الهبة بحال إذ لم يوجد صورة أوجبت الهبة الملك بدون القبض ودليل السُّقوط وهو الاقتضاء يعمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله.

(وأما القبول في البيع فيحتمل السقوط) لما ذُكر فيجوز أن يسقط بالاقتضاء. على أنا لا نجعل تقدير الكلام بِعْهُ مِني ثم أعتقه لأنه على هذا الوجه يحتاج إلى القبول، بل تجعل تقديره كأنه قال: اشتريته منك فأعتقه عني وكأن المأمور إذا أعتقه قال: بعته منك ثم أعتقه عنك. كذا في طريقة الإمام البرغري **(وكذلك)** أي وكالبيع الصَّحيح البَيْع الفاسد مشروع بأصله فيُعتبر به في الحُكْم لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلاً ليتعرف حكمه من نَفْسه **(فاحتمل)** أي الفاسد **(سقوط القبض عنه)** نظراً إلى أصله وإن لم يحتمل بالنظر إلى وصفه. فصح إسقاطه بطريق الاقتضاء لأنه دليل السقوط فيعمل فيما يحتمله. وقد وَقع أحد اللفظين وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زائداً. وذكر الإمام البرغري: وأما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط أصلي. فإن الجائز يعمل بدون القبض والفاسد ليس بأصل نفسه، بل هو ملحق بالجائز لكنه لضعفه احتاج إلى قبض مُقَوٍّ. وإذا ثبت في ضِمن العتق تقوّى به فصار مثل الجائز في هذه الحالة فاستغنى عن القبض فعمل عمله على أن القبض ساقط لا على أنه حاصل فأما الهبة فلا يمكن إسقاط القبض فيهما لأنه شرط أصلي فيها. ألا ترى أن الهبة الجائزة لا تعمل إلا به؟ وذكر في «المبسوط» و «الأسرار» أن مالية العبد وإن تلفت بالإعتاق ولم يحصل في يد العبد شيء منها ولكن من حيث أن العبد ينتفع بهذا الإعتاق يندرج فيه أدنى قبض وذلك يكفي في البيع الفاسد دون الهبة كالقبض مع الشيوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال في الثمار على رؤوس الأشجار يكفي لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة. على أن عند الشيخ أبي الحسن الكرخي يقع العتق عن المأمور في البيع الفاسد أيضاً لأن الملك لا يقع إلا بالقبض ولم يوجد كما في الهبة.

مثل الصحيح. فاحتمل سُقوط القبض عنه فصحّ إسقاطه بطريق الاقتضاء. ومثاله ما قلنا: إذا قال الرجل لامرأته بعد الدخول: اعتدي ونوى الطلاق وقع مُقتضى الأمر بالاعتداد. ولهذا لم يصح نية الثلاث ولهذا كان رجعياً ومثال خلاف

قوله: (ومثاله) أي مثاله الآخر قوله لامرأته التي دخل بها: اعتدّي ناوياً للطلاق فإن الطلاق يقع مقتضى الأمر بالاعتداد. لأن من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدُّم الطلاق فيصير كأنه قال قد وقع عليك الطلاق فاعتدّي، ولا يَلْزم عليه قوله لها في العدة: اعتدي ناوياً للطلاق حيث يقع مع أنه لا ضرورة لأن للأمر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة. لأنا نقول: لا أثر لقيام العدة في تصحيحه لأن موجبه أن يجب عليها اعتداد لهذا الكلام أثر في إيجابه ووجوب هذه العدّة قد كان ثابتاً قبله فلا يمكن أن يضاف إليه.

ثم لتصحيح هذا الكلام وجهان: أحدهما أن يُقدَّم الطلاق عليه والآخَر أن يجعل مستعاراً للطلاق على ما مرَّ. ولا يمكن تصحيحه بتقديم الطلاق فنه لو قدم لا يجب عليها شيء سوى تتميم تلك العدة كما لو طلّقها صريحاً فيجعل مُستعاراً للطلاق تصحيحاً له واحترازاً عن الغاية (ولهذا) أي ولكون الطلاق ثابتاً اقتضاءً لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن بائناً لأن الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلا يُصار إلى الثلاث والبائن من غير ضرورة.

قوله: (ومثال خلاف الشافعي) أي مثال المقتضى الذي يجري العُموم فيه عنده ولا يجري عندنا قوله: إن أكلت فعبدي حر أو إن شربت. ونوى خصوص الطعام والشراب أي نوى طعاماً دون طعام أو شراباً دون شراب لم يصدق أصلاً عندنا لا قضاءً ولا ديانةً. لأن الأكل اسم للفعل والمأكول محل الفعل. واسم الفعل لا يكون اسماً للمحل ولا دليلاً عليه لُغةً، إلا أن الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتاً في حق ما يلفظ به من الأكل دون صحة النية إذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانَت النية واقعة في غير الملفوظ فتَلْغو.

وكذلك في مسألة الخروج إذا نوى مكاناً دون مكان بأن نوى الخروج إلى بغداد مثلاً لم يصدق قضاءً ولا ديانةً لأن قوله: إن خرجت وإن دل على المصدر لغة لا يتناول مكاناً من حيث اللغة وإنما يثبت ذلك مقتضى، لأن الخروج مكاناً لا محالة فلا يصحّ تخصيصه بالنِّية.

وكذا في مسألة الاغتسال إذا نوى تخصيص الأسباب بأن قال: عنيت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاءً لا ديانة. وعن أبي يوسف رحمه اللّه أنه يصدَّق ديانةً لأنه نوى

الشافعي: إن أكلت فعبدي حُر أو إن شَربت ونوى خُصوص الطعام أو الشراب لم يصدق عندنا. ومن قال: إنْ خَرجت فعَبْدي حر ونوى مكاناً دون مكان لم يُصدَّق عندنا ومن قال: إن اغتسلت فعَبدي حر ونوى تخصيص الأسباب لم يُصدَّق عندنا لما قلنا. ولو قال: إن اغتسل الليلة في هذه الدار فعَبْدي حر فلم

التخصيص في المصدر. ولنا أنه ذكر الفعل ولم يذكر السبب. وإنما ثبت السبب مقتضى لأن الاغتسال يقتضي سبباً ولا عُموم له فبَطل.

فإن قيل المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة ما لو صرح به وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاماً فيصحّ الخصوص كما لو قال: إن خرجت خروجاً ونوى خروجاً دون خروج أنه يصدق ديانة وكما لو قال: إن اغتسلت غسلاً الليلة فعبدي حُر ثم قال عنيت به الجنابة خاصّة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى.

قلنا: نعم المَصدر وهو اغتسال مذكور لغة لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع إلى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عُموم من قِبَل الأسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فاوجب العُموم في الأسباب فصحّ الخصوص في ذلك وفي مسألة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح. كذا ذكر الشيخ في «شرح الجامع» فعلى هذا لو قال إن اغتسلت اغتسالاً ونَوى الاغتسال عن جنابة يجب أن لا يصدَّق أيضاً. ولو نوى اغتسالاً فرضاً أو نفلاً يجب أن يُصدق. إلا أنه ذكر في بعض «شروح الجامع» ما يدل على خلافه فقيل: ولا يُقال إن لم يصح يعني ما نوى حيث أنه تخصيص ينبغي أن يصح من حيث أنه متنوع إلى نفل وفرض وتَبَرُّد. لأنا نقول: إنه غير متنوع في نفسه لأنه غسل جميع البَدن لغة وتلك أوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ. والنية تعمل فيما يحتمله اللفظ لُغةً لا في غيره.

وذكر في «الجامع البُرهاني» إذا قال: إن اغتسلتُ اغتسالاً صحَّت نية التخصيص فيه لأن المصدر يقوم مقام الاسم وللاسم عُموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نيته. فيما بينه وبين ربِّه بخلاف قوله: إن اغتسلت، لأن المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم. ولا يقال إنه مذكور معنًى إن لم يُذكر صريحاً لأنه مذكور في حق صحة الفعل لا في إقامته مقام الاسم فصار في حق إقامته مقام الاسم كأنه غير ثابت. ولو قال: إن اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا أو نوى تخصيص الفاعل بأن قال: عنيتُ فلاناً دون غيره لم يصدق أصلاً لأنه الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لأن الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث اللغة أصلاً فبطل نِية التخصيص.

وفي هذه المسائل كلها خِلاف الشافعي لأن للمقتضي عموماً عنده فيقبل

يسم الفاعل ونَوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله: إن اغتسل أحداً وإن اغتسلتُ غسلاً وقد يشكل على السامع الفصل بين المُقتضى وبين

التخصيص. بخلاف قوله: إن اغتسل أحد فإنه إذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانةً لا قَضاء لأن الفاعل مَذكور وهو نكرة وقعت في موضع النفي لأن الشرط في معنى النفي فعمَّت فقبلت التخصيص. وكذا إذا قال: اغتسلت غسلاً ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لأن الغسل اسم للفعل وُضع له من قِبل أسبابه وليس بمصدر وقد وقع في موضع النفي متكراً فصح القول بتخصيص لكنه خلاف الظاهر إذ الظاهر للعموم فلا يصدق قضاء. فصار أصل هذا الفصل ما أُشير إليه في «المبسوط» وغيره أن نية التخصيص في غير المَلْفوظ لَغْو فإذا ذكر الفعل ونَوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا. أو الوقت كما إذا قال: أنت طالق وأراد يوم الجمعة. أو الحال كما إذا قال لرجل قائم: لا أكلم هذا الرجل وأراد حال قيامه. أو الصفة كما إذا قال: لا أتزوج امرأة وأراد امرأة كوفية أو بصرية كانت نيته لغواً. ولا يقال في هذه المسائل: يحنث بكل طعام وكل شراب وكل مكان ولو كان اليمين بالطلاق أو العتاق حصل الطلاق والعتاق بالجمع وهذا آية العُموم. لأنا نقول: ليس ذلك لأجل العموم بل لحصول المحلوف عليه. فإنه لو تصور هذه الأفعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحنث أيضاً وهو كالوقت والحال. فإنه لو أكل وهو خارج الدار أو داخلها أو ركب أو راجل يحنَث لا لعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ في الأحوال كلها فكذا هذا.

واعلم أن كون مسألة الأكل والشرب والخروج من قبيل المقتضي على قول من شرط في المقتضى أن يكون أمراً شرعياً كما أشار الشيخ إليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال: فأما الاقتضاء فأمر شرعي ضروري وكما قال شمس الأئمة. وثبوت المقتضى شرعاً لا لُغة مشكل لأن لافتقار الأكل إلى الطعام والشراب إلى الشراب والخروج إلى المكان لا يُستفاد من الشّرع بل يعرفه مَنْ لم يَعرف الشَّرع أصلاً، إلا أن يُقال المقتضى هو الذي ثبت ضَرورةَ تصحيح الكلام شرعاً أو عقلاً لا لُغة. كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في أصول الفقه أن المقتضى: هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به لكن يكون من ضرورة اللفظ. إما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به كقوله: أعتق عبدك عني. أو يمتنع وجوده عقلاً بدونه مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَت عَلَيكُم أُمَّهَاتُكُم﴾ [النساء:٢٣]، فإنه يقتضي إضمار الفعل وهو الوَطْء أو النكاح لأن الأحكام لا تتعلّق بالأعيان بل لا يعقل تعلقها إلا بأفعال المكلفين. أو يمتنع كون المتكلم صادقاً إلا به مثل قوله عليه السلام: «رُفِعَ عن أُمتي الخَطأ والنسيان» «إنما الأعمال بالنيات» «لا صيام لمَن لم يَنْوِ الصِّيام مِنَ الليل» فحينئذ يمكن أن يجعل هذه المسائل من باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين

المَحْذوف على وجه الاختصار وهو ثابتٌ لغة. وآية ذلك أن ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء وإذا كان محذوفاً فقدر مذكوراً انقطَع عن المذكور. مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، إن الأهل محذوف على

المقتضى والمَحْذوف إذ ذاك لأن المقدَّر فيما ذكر من نظائر المحذوف ثابت بدَلالة العقل أيضاً فيَصير المُقْتَضى والمحذوف قسماً واحداً وهو خلاف ما اخْتَاره الشيخ على أن كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير أيضاً فإنه ذكر في تلك النسخة أن هذه المسائل ليسَت من قبيل المقتضى لأن اللفظ المتعدي يدل على المفعول بصيغته وضعه لُغة فأما المقتضى فإنما ثبت ضرورة صدق الكلام أو ضرورة وجود المذكور.

قوله: (وقد يشكل على السّامع) إلى آخره. اعلم أن عامَّة الأصوليين من أصحابنا المتقدِّمين وأصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يَفْصلوا بينهما فقالوا: هو جَعْل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق وأنه يشمل الجميع وإنما اختلفوا في عمومه فذهب أصحابنا جميعاً إلى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة أصحابه إلى القول بالعموم. والقاضي الإمام أبو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكُل قسماً واحداً فقال: المقتضى زيادَة على النص لم يتحقق معنى النص بدُونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يَلغو. ففي تعريفه هذا دخل المحذوف أيضاً. ثم قال: ومثاله قوله تعالى: ﴿وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، أي أهلها اقتضاء لأن السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام أن يكون المسؤول من أهل البيان ليفيد فثبت الأهل اقتضاء ليفيد. قال: وقال عليه السلام: «رُفع عَن أُمتي الخَطأ والنسيان وما استُكرِهوا عَليه» وعينها غير مرفوع فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيداً وصار المروفع حكمها. وثبت رَفْع الحكم عاماً عند الشافعي المؤاخذة في الآخرة والصحة في الدُّنيا وعندنا إنما يرتفع حُكْم الآخرة لا غَير لأن بهذا القدر يصير مفيداً فتزول الضرورة. قال: وقال عليه السلام: «الأعمال بالنيات» والمُراد حُكْم الأعمال فإن عينها تُثبت بلا نية. وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سَبيل العُموم.

وعندنا لا يتعلّق إلا حكم الآخرة من الثّواب فإنه مُراد بالإجماع. ولما ثبت هذا مراداً وصار الكلام مفيداً لم يتعدَّ إلى ما ورائه كأنه قال: ثواب الأعمال بالنيات.

ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى أن العموم متحقق في بعض أفراد هذا النوع مثل قوله: طلقي نَفْسك وإن خرجت فعبدي حُرّ، على ما ذكر بعد هذا سلك طريقه أخرى وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم قِسماً آخر غير المقتضى

سَبيل الاختصار لغةً لعدَم الشبهة. ألا ترى أنه متى ذكر الأهل انتقلت الإضافة عن القرية إلى الأهل والمقتضى لتحقيق المقتضي لا لنَقْله.

ومثل وله عليه السلام: «رُفع الخطأ والنِسيان» لما استحال ظاهره كان

وسماه محذوفاً ووضع علامة تميز بها المحذوف عن المقتضى فقال: **(وقد أشكل على السامع الفصل)** أي يتحقق الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف **(على وجه الاختصار)** أي الشيء الذي حذف لأجل الاختصار ولكنه ثابت لغةً. وآية ذلك أي علامة الفصل والفرق بينهما. أن الذي اقتضى غيره وهو الذي نسميه مقتضياً. **(ثبت عند صحة الاقتضاء)** أي تقرر عند التصريح بالمقتضى **(وإذا كان محذوفاً)** أي إذا كان الشيء محذوفاً **(فقدر مَذكوراً انْقطع عن المَذْكور)** أي انقطاع ما أُضيف إلى المذكور وتعلق به عنه وانتقل إلى المقدر **(لعدَم الشبهة)** أي لعدم الاشتباه والالتباس يعني الحذف إنما يجوز إذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن ملبساً وليس هنا التباس فجاز الحذف. ثم استوضح أنه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وأدرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال: **(ألا ترى أنه)** الضمير للشان **(متى ذَكر الأهل)** أي صرح به **(انتقلت الإضافة)** أي إضافة السؤال إلى القرية عنها إلى الأهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى. لأن المقتضى لتحقيق المقتضى وتقريره **(لا لنقله)** أي نقل المقتضى عن المذكور إلى المحذوف فإن قيل قد يتقرر الكلام بعد إظهار المحذوف أيضاً مثل تقرره في الاقتضاء كما في قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الحَجَرَ فانْفَجَرتْ﴾ [البقرة: ٦٠]، أي فضرب فانشق الحجر فانفجرت. وقوله جل ذكره: ﴿فَأَدلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشرَى﴾ [يوسف: ١٩]، أي فَنزع فرأى غلاماً متعلِّقاً بالحَبْل فقال: يا بشرى وفي نظائره كثرة ولا يمكن أن يجعل هذا من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لأنه ليس بأمر شرعي. وإذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة.

قلنا: ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فإن الكلام عند التصريح به وقد يتقرَّر وقد لا يتقرر كما في قوله: ﴿وَاسْئَلِ القَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فبلزومه في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق بينهما. وفيه ضعف سنبينه.

وحقيقة الفرق أن المحذوف أمر لغوي والمقتضى أمر شرعي **قوله: (ومثله)** أي مثل المحذوف يعني من نظائره. أو مثل قوله تعالى: **﴿واسأل القرية﴾** قوله عليه السلام: «رُفع عن أُمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» لما استحال ظاهرُه أي العمل بظاهره وإجراؤه عليه لأن ظاهره يقتضي رفعها بالكلية عن جميع الأمة لكون الأمة عبارة عن جميع من آمَن

الحكم مضمراً محذوفاً حتى إذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظهر وكَذلك قوله عليه السلام: «الأعمال بالنيات» فلم يسقط عموم الحديث من قبل الاقتضاء لكن لأن المحذوف من الاسماء المشتركة على ما مرّ. وما حذف

بالنبي عليه السلام إلى يوم القيامة وكون الألف واللام في الخطأ والنسيان للماهية أو للاستغراق إذ لا عهد بالإجماع والعَمل به غير مُمكن لإفضائه إلى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحققها في حق الأمة، فلا بد من تقدير شيء يمكن إضافة الرفع إليه تصحيحاً للكلام وهو «الحُكْم»، لأنه هو الذي يقتضيه هذا الكلام. لأنه تصرف صاحب الشرع في الأحكام ولما ثبت أن الحكم وهو المقدَّر كان من قبيل المحذوف لا من قَبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ وأُختاه إليه.

ومعنى جمع الشيخ بين المُضمر والمحذوف في **قوله: (كان الحُكْم مضمراً محذوفاً)** مع تحقق الفرق بينهما وهو أن المضمر ما له أثر في الكلام مثل قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ﴾ [يس:٣٩]، والمحذوف لا أثر له مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]، هو أن بعض الأصوليين سموا هذا النوع مُضمراً وقد سماه الشيخ محذوفاً فجمع بينهما إشارة إلى أنه أراد به ذلك النوع لا غيره. وإلى أنه لا فرق بينهما فيما نحن بصَدده. **(وكذلك قوله عليه السلام)** أي ومثل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، أو ومثل الحديث المذكور قوله عليه السلام: «الأعمال بالنيات» في أن المقدر فيه من قبيل المحذوف لا من قَبيل المقتضى وذلك لأن العمل بظاهره لما اقتضى أن لا يوجد عمل بلا نية لدخول اللام المستغرقة للجنس في الأعمال ثم الحكم بأنها تفتقر إلى النية وقد تعذَّر العمل به لتأديته إلى الكذب الذي هو مُستحيل في كلام الرَّسول عليه السلام لتحقق كثير من الأعمال بدون النية لم يكن بد من إدراج شيء يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحُكم أو الاعتبار، وعلى ذلك التقدير يتغيَّر الكلام لأن الحكم حينئذ يصير هو المبتدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجرُّ لفظ الأعمال الذي كان مرفوعاً بالابتداء ومحكوماً عليه بالإضافة فكان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى.

ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه أن يقول بعُموم المقدّر وهو الحكم في الحديثين المذكورين كما قال الشافعي رحمه الله لأنه ثابت لغة لا اقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعُمومه أو بإطلاقه فكذا هذا. ثم مع ذلك لم يَقُلْ به. وقد اتفق مشايخنا أن القول بعمومه لا يجُوز فثبت أنه من باب الاقتضاء إذ ليس مانع من العموم غيره. فأجاب عن ذلك وقال: سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من

اختصاراً وهو ثابت لُغة كان عاماً بلا خلاف. لأن الاختصار أحد طريقي اللغة فأما الاقتضاء فأمر شرعي ضروري مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها.

قبل الاشتراك فإن المشترك لا يقبل العموم أيضاً كالمقتضى عندنا فلا يَلْزم من عدم جواز عُمومه كونه من باب الاقتضاء. وقد مرَّ بيان الاشتراك فيه في باب ما يترك به الحقيقة. فثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف **(وإن ما حذف اختصاراً كان عاماً)** أي يقبل العموم لأن الاختصار أحد طريقي اللغة فكان المختصر ثابتاً لفظاً. والعموم من أوصاف اللفظ بخلاف المُقتضى فإنه أَمر شرعي ثبت ضرورةً وأنها تندفع بالخاص فلا يصار إلى العموم مِنْ غير ضرورة، لأنه إثبات الشيء بلا دليل. هذا بيان الطريقة التي اختارها الشيخ هاهنا وشمس الأئمة وعامَّة المتأخرين.

وقد اختار الشيخ في شَرْح التقويم طَريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضي في التقويم. ومن سلَك تلك الطريقة يمكنه أن يجيب عن كلام المتأخرين بأن يقول: العَلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لأن الكلام في المقتضى قد يتغير أيضاً فإن قوله: اعتق عبدك عني، يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لأنه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكاً للمأمور بل يصير ملكاً للآمر وصار على ذلك التقدير كأنه قال أعتق عبدي عني وهذا تغيير. وكذا في قوله: إن اغتَسل الليلة في الدار فكذا يتغيَّر الفعل والمُسند إليه بتصريح المقتضى وهو الفاعل فإنه ثابت اقتضاءً على ما نص عليه الشيخ. وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد إظهاره كما بينا في قوله تعالى: ﴿اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الحَجَرَ فانْفَجَرتْ﴾ [البقرة: ٦٠]، وأمثاله وكما في قوله: إن خرجت فعبدي حُر فإن المصدر فيه من قبيل المحذوف حتى صَح فيه نيّة التخصيص لوقوعه في موضع النفي ولم يتغير الكلام بتصريحه. وما ذكرتم من الجواب لا يُغني شيئاً لأنه لو وجد كلام يحتاج فيه إلى إضمار ولا يتغير الكلام بتصريحه لا يُعرف بلزوم تقرر الكلام في المقتضى وعَدم لزومه في المحذوف أنه في هذه الصورة من أي القسمين لاشتراكهما في التقرُّر وإن امتازَ أحدهما لجواز التغير وإذا كان كذلك يجعل الكل باباً واحداً. وكذا المقدَّر في الحديثين المذكورين لَيس من باب الحذف الذي بينتموه لأن الكلام بدُونه مفيد للمعنى لُغة ولهذا لو صدَر مثله عن غير الرسول لما قُدِّر فيه شيء بل يحمل على حقيقته إن أمكن، وإلا فعلى الكَذب. وإنما قدر فيهما ما ذكرنا ضَرورةَ صِدْق الرسول فكيف يكون هذا من باب اللغة؟ بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغيير.

وقولكم المقتضَى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيراً له مُسلَّم ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لإفراد كلماته وذلكَ حاصِل مع التغيُّر

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: أنت طالق ونوى به الثلاث إن نيته باطلة لأن

الذي ذكرتم فلا يكون مُبطلاً له بل يكون مقرراً ومصححاً. وأما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة أيضاً لأن المصدر في قوله: طلِّقي نفسَكِ مثلاً ليس بمقدَّر ولا غير مَذْكور بل معناه افعلي فِعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد إلا أن أحدهما أو جزء مثل الأسد والغَضنفر فكانَ المصدَر مذكوراً فيصح فيه نية التعميم.

واعلَم أن المحذوف عند القاضي الإمام أبي زيد رحمه الله لما كان من قبيل المقتضي عرَّف المقتضى بتعريف دخل فيه المحذوف أيضاً على ما ذكرنا ووافقه الشيخ في التعريف ولكن لما خالفه في المحذوف لا بُدَّ له من أن يزيد في التعريف قيداً يَنْفصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الحد مانعاً بان يقول: «وأما المقتضى فزيادة على النص ثبتت شرطاً لصحة المَنْصوص عليه شرعاً أو نحوه» وإلا فلم يستقم الحد. وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة ثبتت شرطاً لصحة حُكم شرعي.

قوله: (ولهذا قلنا) أي ولأن المقتضى أمر شرعيٌّ ضروري قلنا: إذا قال لامرأته أنت طالق أو طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم تقع إلا واحدة كما لم يَنْو شيئاً. وقال الشافعي رحمه الله: يُعمل نيته ويقع ما نَوى لأن قوله طالق يقتضي طَلاقاً والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملاً للتعميم فيعمل نية الثلاث فيه كما لو صَرَّح به وقال: أنت طالق طلاقاً أو قال لها: طَلقي نفسك أو أنت بائن ونَوى الثلاث. والدليل على أنه يحتمل التعميم أنه لو ألحق الثلاث به فقال: أنت طالق ثلاثاً صح ذلك وكان ثلاثاً منتصباً على التفسير، والتَّفسير إنما يقع ببيان مُحتمل اللفظ لا بغيره. وكذا إذا قيل: فلان طلَّق امرأته صحَّ الاستفسار عن العدد فيقال: كم طلقها؟ ولو لم يحتمل العَدد لما استقام الاستفسار. ولنا: أنه نوى ما لا يحتمله لفظه فلَغت نيته كما لو قال لها: زُوري أَباك أو حجي ونَوى به الطلاق. وهذا لأن المذكور وهو طالق نَعْت المرأة اسم الطلاق وهو بنفسه لا يَحتمل العدَد والتعميم لأنه نعت فرد والفَرْد لا يحتمل العدد بوَجه لا يُقال للمُثَنّى وللثلاث طالق بل يُقال: طالقان وطَوالق وهذا لا خلاف فيه فإن عند الخَصْم عمل النية في الطلاق الذي دل عليه طالق لا في طالق ولكن ذَلك الطلاق ثبت مقتضى لأنه لا يكون صادقاً في هذا الوصف إلا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح الوصف بناء عليه. وذلك يقتضي إيقاعاً من قبل الزوج وفي تصرُّفه ذلك فأثبتناه ليتحقق هذا الوصف منه صدْقاً وإذا كان ثابتاً اقتضاءً كان فيما وراء تصحيح الكلام في حكم غير الملفوظ فلا تعمل نية التعميم فيه لأنها لا تعمل إلا في الملفوظ.

المذكور نَعت المرأة والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاءً لكنه ضروري لا عُموم له لأن المذكور هي المرأة بأوصافها. وقد نوى عُموم ما لم يتكلم به. والعام من أوصاف النّظم ولم يكن المصدر هاهنا ثابتاً لغة لأن النعت يَدُلُّ على المصدر

وقوله: (لأن المذكور نعت المرأة) أي المذكور وصفها الذي هو ليس بمحلٍ للنية لا الطلاق الذي هو محل النية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابتٌ شرعاً مقدماً لعلى المذكور اقتضاءً. لا لُغةً. (لأن المذكور هي المرأة بأوْصافها) أي بوصفها. لا الطلاق لأن قوله: أنت عبارة عن المرأة وطالق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع أوصافها ليست باسم للطلاق ولا لفعل الإيقاع الذي يصدر من الزوج ولا لأثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شَيء منها ثابتاً لغة. لكنه أي لكن الاقتضاء يَعني المقتضى أو لكن الطلاق الواقع ضروري لا عُموم له لما مرَّ لمْ يكن الطلاق ثابتاً في حق نِية الثلاث فكان ناوياً عموم ما لم يَتكلَّم به فلم يصح. وقد عَرفت بهذا أن في كلام الشيخ تقديماً وتأخيراً. وترتيبه: والطلاق الواقع مُقدَّم عليه الاقتضاء لأن المذكور هي المرأة بأوصافها لا الطلاق لكن الاقتضاء ضروري لا عموم له، وأنه قد نوى عُموم ما لم يتكلم به فلم يصح.

وقله: (ولم يكن المَصْدَر هاهنا) أي في قوله أنت طالق (ثابتاً لغة) جواب عما يقال. يقال: لا نُسلم أن الطلاق ثبت اقتضاء بل هو ثابتٌ لغة كما في قوله: طلقي نفسك لأن كل مشتق اسماً كان أو فعلاً دال على المصدر لُغة. فكان ثبوت الطلاق في قوله: أنت طالق من حيثُ اللغة فتصح نية التعميم فيه. فأجاب وقال نعم الأمر كما قلت إلا أن دلالته لغة على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذوات الموصوفة بها لا على المصدر قائم بالواصف وهاهنا وصف المرأة بالطالقية، فتدل لغة على طلاق قائم بها هو مَصدر، كقولك طلقت المرأة طلاقاً لا على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطليق. وإنما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة فكان أمراً شرعياً لا لُغوياً. ولأن النعت لُغة يدل على وُجود الوَصْف ولكن لا أثر له في إيجاده. فإن قولك: ضارب أو جالس مثلاً يدل على قيام الضَّرب والجلوس بالمَوْصوف ولكن لا أثر له في إثبات الضَرْب والجلوس أصلاً بل إن كانا ثابتين كان الكلام صِدْقاً وإلا وقَع كذباً ولَغْواً وهاهنا يثبت بهذا الكلام الطلاق الذي لم يكن موجوداً أصلاً تصحيحاً له فكان شرعياً لا لُغوياً.

ولا يُقال: أنت طالق جُعل إنشاءً في الشرع وخرج عن كونه إخباراً وصار معناه أنشىء الطلاق فلم يكن ثُبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لأن ذلك من ضرورة صحة

الثابت بالموْصوف لغة ليصير الوَصْف من المتكلم بناءً عليه. فأما أن يصير الوصف ثابتاً لواصف بحقيقته تصحيحاً لوَصْفه فامر شَرْعي ليسَ بلُغوي وكذلك ضرب بناء على مَصْدر ماضٍ وطلقتك يوجبُ مصدراً منْ قبل المتكلم فكان شرعياً وأما البائن وما يشبه ذلك فمثل طالق من حيْثُ أنه نعت مقتض للواقع

الأخبار. لأنا نقول: معنى صيرورته إنشاءً هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاءً لا غير فمنْ حيث أن الطلاق لم يكن ثابتاً وثبت به سُمِّي إنشاءً. ولكن طريق ثبوته ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الأخبار بالكلية ولهذا كان جَعله إنشاء ضرورياً حتى لو أمكن العمل بكونه إخباراً لم يجعل إنشاءً بأن قال للمطلقة والمنكوحة: إحداكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا أن كونه إنشاء مبني على الاقتضاء.

(وكذلك ضَربت بناء على مَصْدر ماض) يعني وكما أن النعت يدل على مصدر قائم بالموصوف لا بالواصف كذا قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابت في الحال وقوله: طلقتك مَوْضوع على مثاله فيدل على مَصْدر ماضٍ لُغةً لا على مصدر في الحال فينبغي أن يلغو لأن التطليق لم يكن موجوداً في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جُعل إنشاء شرعاً تصحيحاً له وأوجب مصدراً من قبل المتكلم في الحال فكان المصدر الثابت شرعياً لا لُغوياً. فلم تصح فيه نية التعميم لثبوته اقتضاء.

قوله: (وأما البائن) جواب عما يقال أن البائن في قوله: أنت بائن نَعت مثل طالق في قوله: أنت طالق. فيدل لُغةً على قِيام البينونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وإنما ثبتت شرعاً بطريق الاقتضاء تصحيحاً له. ثم صحَّت نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلا يقع فليكن كذلك في طالق أيضاً لأن الصريح أقوى من الكناية. فقال: قد سلمنا أن البائن وما يشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طالقٍ من حيث انه نعت فرد ولا دلالة على العَدد وإن ثبوت البينونة به بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو معنى قوله: مُقتضٍ للواقع. إلا أنهما افترَقا من حيث أن البينونة الثابتة به وإن كانت ثابتة بالاقتضاء تتَّصل بالمرأة للحال أي يظهر أثرها في الحال حتى حُرم الوطء والدواعي على الزوج.

(ولاتصالها وجهان) أي ولثبوت البينونة في المحل اقتضاء طريقان: ثبوت بينونة تقطع الملك أي الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت بينونة تقطع الحلِ أي حل المحلية بأن لا تبقى المرأة محلاً للنكاح في حقه. فكان الثابت بطريق الاقتضاء مُتنوعاً في نفسه. فتعدَّد المقتضى حكماً وهو قوله: أنت بائن بواسطة تعدُّد المقتضى وهو البينونة، يعني

غير أن البينونة تتصل بالمرأة للحال، ولاتصالها وجهان: إنقطاع يَرجع إلى المِلْك، وانقطاع يرجع إلى الحِل. فتعدد المقتضَى بتعدُّد المقتضِي على الاحتمال فصح تعيينه. وأما طالق لا يتصل بالمرأة للحال لأن حكمه في الملك مُعَلَّق بالشرط وحكمه في الحل معلق بكمال العدد. وإنما حكمه للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوِّع فلم يتنوَّع المقتضى إلا بواسطة العدد فيصير العدد

صار قوله: أنت بائن محتملاً للبينونَتَيْن بسبب انقسام البينونة إلى كاملة وناقصة فإن أُريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضاءً دون الثانية. ومِنْ شَرطها وُقوع الثلاث وإليه إثباته فتضمَّنت شَرْطها فوَقع الثلاث وإن أُريد به الناقصة فهي تثبت اقتضاء دون الأولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت أن كل واحد منهما يثبت مقتضى للَّفظ ومحتملاً فإذا نوى الثلاث فَقد عيَّن أحد محتمليه فصَح تعيينه وإذا نوى مطلق البينونة تعين الأدنى لأنه متيقن به.

(**وأما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال**) أي في الحال واللام للوقت أي لا يثبت حكمه وأثره في الحال لبقاء جميع أحكام النكاح مِنْ حلِّ الوطء ووجوب النفقة والسكنى (**لأن حُكمه في الملك**) أي في إزالته (**معلق بالشَّرط**) وهو انقضاء العدة أو جعله بائناً عند أبي حنيفة رحمه الله (**وحُكْمه في الحل**) أي في إزالة حل المحلية. مُعلَّق بكمال العَدد وهو إيقاع الطلقتين الأخْرَيين (**وإنما حكمه للحال**) أي الثابت في الحال ولفظ الحكم تَوَسُّع (**انْعقاد العِلَّة**) أي انعقاد علة توجب الحكم في آوانه ويحتمل أن يكون أثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل أن يكون زوال الحل بانضمام مثليها إليها. وهذا الانعقاد في ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولو تنوع إنما يتنوع بواسطة العدد أي إذا أردت أن تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك إلا بالتحاق العدد به فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثراً في إزالة الملك والطلاق الثلاث مؤثراً في إزالة الحل مثل البينونة الخفيفة والغليظة وإذا لم يَنقسم إلا بواسطة العَدد صارَ العَددُ في التنويع وإزالة الحل فلم يثبت مقتضى لقوله: أنت طالق إذ لا دلالة له على العَدد بخلاف البينونة لأنها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله: أنت بائن.

وذكر في الطريقة البَرْغرية بهذه العبارة ولا يَلْزم إذا قالَ أنت بائن أو أنتِ حرام لأنه وإن كان نعتاً ولكن لما كانت البينونة متنوعة إلى خفيفة وغليظة وهذا النعت يثبت بإحدى البينونتين كان له أن يُعيِّن إحداهما فإذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاءً وصار كالمنصوص عليه. ومعلوم أن البينونة الغليظة لا تثبت إلا بسببها ولا التطليقات الثلاث.

أصلاً. وإذا قال لامرأته: طلقي نفسَك صَحَّت نية الثلاث. لأن المصدر هاهنا ثابتٌ لُغة، لأن الأمر فعل مُستقبل وضع لطلب الفعل فكان مختصراً من الكلام على سَائر الأفعال مذكوراً لغة فاحتمل الكُل والأقل كَسائر أسماء الأجناس. وأما طلقت فنفس الفعل ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدَّد بالعزيمة وذلك مثل

فثبت الثلاث اقتضاء أيضاً. فأما النعت في قوله: أنت طالق فلا يثبت إلا بالطلاق. والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثاني والثالث ضم عَدد آخر إليه فيكون تعميم المقتضى. وفي البائن أثبتنا عموم البينونة لأنا لا نجمع بين البينونة الخفيفة والغليظة بل ثبت إحداهما لإثبات النعت اقتضاءً إلا أن ذلك المقتضى لا يثبت إلا بسببه فيثبت بسببه اقتضاءً.

قوله: (**وإذا قال لها: طلقي نفسك**) يحتمل أن يكون ابتداء كلام مثالاً لعُموم المحذوف. ويجوز أن يكون من تتمة المسألة الأولى بياناً للفرق بينه وبين قوله: طلقتك، والمسائل المذكورة. يعني قوله: طلقي نفسك يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث صحَّت نية الثلاث فيه دونها. (**لأن المصدر هاهنا ثابت لغة**) لا اقتضاءً (**لأن الأمر فعل مستقبل وضع لطَلَب الفعل**) أي المصدر الذي دل عليه في المستقبل لا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف على تصورُ وجوده فيه وهو ثابت فصح الأمر لغةً. وإذا صحَّ كان المصدر ثابتاً لغة لأنه مختصر من قوله: افعلي التطليق (**على مثال سائر الأفعال**) أي الأمر بها فإن قولهم اكْتب واضربْ واجْلِس ونحوها مختصر من قولهم إفعل الكتابة وافعل الضرب وافعل الجلوس. وكذا ضربت ويضرب مختصر من قولهم فعل الضرب في الزمان الماضي ويفعل الضرب في الزمان المستقبل. وإذا كان المصدر ثابتاً لغة احتمل الكُل والأقل كما لو قال لها: طلقي نفسك طلاقاً وكسائر أسماء الأجناس فإنها تحمل العموم والخصوص على ما مر بيانه (**وأما طلقت فنفس الفعل**) أي إخبار عن نفس الفعل ووجود في الزمان الماضي ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة. أو معناه طلقت ذات نفس الفعل فإنه جعل إنشاء وتطليقاً في الشرع لا أنه إخبار عن طلاق موجود قَبله. فصار قوله: طلقت كسائر أفعال الجوارح والفعل حال وجوده يَستحيل أن يتعدَّد بالعزيمة كالخطوة لا تصير خطوتين بالعزيمة فلهذا لا تعمل نية الثلاث فيه (**وذلك**) أي قوله: طلقي نفسك في دَلالته على المصدر لغة مثل قوله: إن خرجت فعَبْدي حُرٌّ في دلالته عَليه، فإنه إذا قال: إن خرجت فعبدي حُر وعَنى به السَّفَر خاصَّةً صُدِّق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق في الحُكْم. وقال القاضي أبو هيثم[1] من القضاء الأربعة لا يُصَدَّق ديانة

---

(١) هو عتبة بن خيثمة بن محمد أبو الهيثم النيسابوري، انظر الفوائد البهية، ١١٥.

قول الرجل: إن خرجت فعَبدي حر أنه تصح نية السَّفر لأن ذِكر الفعل لغة المصدر. فأما المكان فثابت اقتضاءً ففَسدت نية مكان دون مكان. ولا يلزم إذا حلف لا يُساكِن فلاناً، ونَوى السكنى في بيت واحد أنه يصح والمكان ثابت اقتضاءً، لأن تعيين المكان لغو حتى تصح نيته لو نوى بيتاً بعينه لكن نية جمل البيوت تصح لأنه راجع إلى تكميل فِعْل المساكنة لأنها مفاعلة وإنما تتحقق

أيضاً لأنه ذكر الفعل وانه لا عُموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاغتسال. قال: وجواب الكتاب أي الجامع محمول على ما إذا قال: إن خرجت خروجاً وهكذا كان في بعض النسخ العتيقة. ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لأن ذلك الفعل ذِكْر للمصدر لُغةً والمصدر نكرة في موضع النفي فصارَ عامّاً بصفاته ومن صِفاته أنه قد يكون مديداً. ومَثَل الخروج إلى السفر وقد يكونه قصيراً مَثَل الخروج إلى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف أحكامهما. فإنه يتعلق بالسفر إحكام لا تتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه وبين اللّه تعالى لم يُصدقه القاضي لأن فيه تخفيفاً عليه. وهذا بخلاف قوله: طلقتك لأن صيغته تدل على مصدر ماضٍ ولا مَصْدر في الماضي إلى آخر ما ذكرنا وهذا مستقبل لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله: طَلِّقي نفسَك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه.

قوله: (ولا يلزم) إلى آخره. إذا حَلف لا يُساكن فلاناً ولا نيَّة له فاليمين واقعة على الدار والبيت لأن المساكنة مُفاعلة من السُّكنى وهي المُكْث في مَكان على سبيل الاسقرار والدوام فتكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك إذا سكنا بيتاً أو سكنا في دار كل واحد منهما في بيت منها لأن جميع الدار مسكن واحد. فإن نوى حين حلف أن لا يساكنه في بيت واحد صحت نيته ولم يحنث بالمساكنة في الدار وكان ينبغي أن تلغو نيته لأن المسكن غير ملفوظ وإنما ثبت اقتضاء ونية التخصيص فيما لا لفظ له باطلة. إلا أنها صحَّت من حيث أنه نوى مُحتمل كلامه بأن المساكنة فعل يقومُ بِهما وذلكَ في أن يتَّصل فعل كل واحد منهُما بفعْل صاحِبه وإنما يحصل ذلك في بيت واحد على الكمال. وأما في الدار فيحصل الإتصال في توابع السُّكنى من إراقة المَاء وغسل الثوب ونحوهما لا أصل السكنى فإذا لم يَنْو شيئاً يحنث بمجازِ السُّكنى لأن السكنى في دارٍ واحدة تُسمَّى مساكنة عُرْفاً وإن كَان كل واحد ساكناً في بيت. وفي البيت الواحد يحنث حينئذ بعموم المجاز. وإذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعاً من أنواع المساكنة فيصح. لكن نية جمل البيوت تصح يعني نية جُملة البيوت أي مطلق البيوت من غير أن يعين واحد منها تصح. من أجْمَلَ في الكلام إذا أَبْهَمَ. عادة متصل بالدار وقوله

بين اثنين على الكمال إذا جمعهما بيت واحد. لكن اليَمين وَقعت على الدار، وهذا قاصر عادةً فصحّ نية الكامل. والمُساكنة ثابتة لغة فصحّ تكميلُها ولا يلزم عليه رجل قال لصغيرٍ: هذا ولدي فجاءت أم الصغير بعد مَوْت المُقرّ وصدَّقته وهي أم مَعروفة أنها تأخذ الميراث، وما ثبت الفراش إلا مقتضى لأن النكاح ثبتَ بينهما مقتَضى النسب فكان مثل ثبوت البيع في قوله: أعتق عَبْدك عني بألف

وهو قاصر معترض يعني اليمين واقعة على المُساكنة في الدار وإن كان معنى المساكنة فيها قاصراً باعتبار العُرف فإن المساكنة فيها تُسمى مساكنة في العُرْف.

قوله: (ولا يلزم عليه) أي على ما ذَكرنا أن المقتضى لا يقبل العُموم وأنه فيما وراء تصحيح الكلام في حكم العدم المسألة المذكورة. فإن الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه وهو الإرث. فقال: قد سَلَّمنا أنه ثبت مقتضى إلا أن النكاح غير متنوِّع. لا يقال نكاح يوجب الإرث ونكاحٌ لا يُوجبه. بل الإرث من لوازم النكاح وأحكامه كالملك في البيع فإذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حُكمه وهو الإرث مثل النكاح المعقود عليه قَصْداً.

ألا ترى أن بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع الثابت مقتَضى أيضاً كالملك؟ مثل ما إذا قالت: امرأة لمولى زوجها اعتق عبدك هذا عني بألف درهم أو قال رجل لمولى منكوحته: اعتق أمتك هذه عني بألف بفعل يثبت البيع ويبطل النكاح أيضاً لأنه من لوازمه فكذا هذا.

ولا يقال: لا نُسلم أن الإرث من لوازم النكاح وأحكامه فإنه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والأمة. لأنا نقول إنما امتنع الإرث هناك بعارض الكُفر والرِّق كما يمتنع الحِل بعارض الطُّهار والاعتكاف والحيض ألا ترى أنه لو زال المَانع بأن أسلمت المرأة عتقت الأمة كان الإرث ثابتاً بذلك النكاح مثل ثبت الحِل بزوال تلكَ العَوارض ولو لم يكن موجباً للإرث في الأصل لم يثبت الإرث به عند زوال المانع. وذكر شمس الأئمة رحمه الله: أن ثبوت النكاح هاهنا بدَلالة النص لا بمُقتضاه إذ لا يتصور ولد فينا إلا بوالد ووَالدة فكان التنصيص على الولد تنصيصاً على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيص على الأخ يكون تنصيصاً على أخ آخر إذ الأخوَّة لا تتصور إلا بين شخصين: وقد بيَّنا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتاً بمعنى النص لغةً لا أن يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح هاهنا كاقتضاء الملك في قوله: اعتق عبدك عني على ألف وبعدمَا ثَبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقياً لا باعتبار دَليل مُسبق بل لانْعدامَ دليل مُزيل فعرَفنا أنه مُنتهٍ بينهما بالوفاة

درهم لكن المقتضى غير متنوع فيصير في حال بقائه مثل النكاح المعقود قصداً والثابت بدَلالة النص لا يحتمل الخصوص أيضاً لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة وأما الثابت بإشارة النَّص فيصلح أن يكون عامة يخص.

وانْتهاء النكاح بالمَوت سَبب لاستحقاق الميراث. وهو مَعنى قول الشيخ؛ فيصير في حال بقائه مثل النكاح المعقود قصداً.

قوله: (والثابت بدَلالة النص لا يَحتمل الخصوص أيضاً) يعني كما أن المقتضى لا يحتمل التخصيص لأنه يقبل العموم فكذا الثابت بالدَّلالة لا يحتمل التخصيص أيضاً لأن معنى التخصيص بيان أن أصله الكلام غير مُتناول له وقد بيَّنا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعدما كان معنى النص متناولاً له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل إخراجه من أن يكون موجباً للحكم فيه بدَليل يعترض عليه وذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً. وأما الثابت بإشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضي أبو زيد رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضاً لأن معنى العموم مما يكون سياق الكلام لأجله فأما ما يقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يَسع فيه معنى العموم حتى يَكون مُحتملاً للتخصيص. قال القاضي الإمام: الإشارة زيادة مَعنى على مَعنى النص وإنما يثبت بإيجاب النص إياه لا محالة فلا يحتمل الخصوص وبيان أنه غير ثابت. قال شمس الأئمة والأصح أنه يحتمل ذلك لأن الثابت بإشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث أنه ثابت بصيغة الكلام فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت بإشارته». وذكر بعض الشارحين أن صورته ما قال الشافعي رحمه الله: لا يُصلى على الشَّهيد لأنه حي حُكماً ثبت ذلك بإشارة قوله تعالى: ﴿بَلْ أَحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِم﴾ [آل عمران:١٦٩] والآية، مسوقة لبيان عُلُو دَرجاتهم. فأورد عليه ما رُوي أنه عليه السلام: «صلَّى على حمزة سَبْعين صَلاة» فأجاب بأن تلك الإشارة حصلت في حقه أو هو خص من عموم تلك الإشارة فبقيت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم.

ومن الناس من عمل بالنصوص بوجوه أُخر هي فاسدة عندنا. ومِنْ ذلك أنهم قالوا: إن النص على الشيء باسمه العَلَم يدل على الخُصوص قالوا وذلك مثل قوله عليه السلام: «الماء مِنَ الماء» فَهِم الأنصار رضي الله عنهم من ذلك

[تقسيمات الشافعية للدلالة]

قوله: (ومن الناس مَنْ عَمل في النصوص) أي استدل بها بوجوه أُخر غير ما ذكرنا وهي فاسدة عندنا. واعْلم أن عامة الأصوليين من أصحاب الشافعي قسموا دَلالة اللفظ إلى مَنْطوق ومفهوم وقَالُوا دَلالة المَنطوق ما دل عليه اللَّفظ في مَحل النُطق وجعلوا ما سمَّيناه عبارَة وإشارة واقتضاء من هذا القبيل. وقالوا: دَلالة المَفهوم ما دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق. ثم قَسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة وهو أن يكون المَسكوت عنه موافقاً في الحكم للمنطوق به ويُسمونه فَحْوَى الخطاب ولَحْن الخطاب أيضاً وهو الذي سمَّيناه دلالة النص. وإلى مفهوم مُخالفة وهو أن يكون المَسْكوت عَنْه مخالفاً للمنطوق به في الحكم ويسمونه دَليل الخطاب. وهي المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذّكر. ثُم قَسموا هذا القسم من المفهوم عَلى ثمانية أقسام: فمنها ما بدأ الشيخ بذكره في التمسُّكات الفاسدة أن النص على الشيء باسْمه العلم أي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسْم جنس كالماء في حديث الغُسل والأشياء الستة في حديث الربا أو اسماً عَلَماً كقولك: زيد قام أو قائم.

(يدل على الخصوص) أي على تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم أبو بكر الدقاق[1] وأبو حامد والمروزي وبعض الحنابلة والأشعرية ويُسمى هذا مَفْهوم اللقب. وعند جمهور العلماء لا يَدُلُّ على التخصيص ونَفْي الحكم عما عَداه. تمسَّك الفَريق الأول في ذلك بأن مفهوم اللقب لوْ لـ يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة إذ لا فائدة له سواء. ولا يجوز أن يكود كلام صاحب الشرع غير مُفيد ولأنه لو قال لمن يخاصمه ليست أمي بزانية ولا أختي زنت تبادر إلى الفهم نسبة الزنا إلى أم خصمه وأخته ولهذا قال مالك وأحمد بن حنبل يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولو لم يكن دليلاً لما تبادر إلى الفهم ذلك إذ لا موجب للتبادُر إلى الفهم إلا الدّلالة. يؤيده قوله عليه السلام: «الماء من الماء»[2]

---

(١) هو أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر البغدادي ٣٠٦-٣٩٢هـ، انظر كشف الظنون ٢/ ١٣٠٠.

(٢) أخرجه ابن ماجه في الطهارة، حديث رقم ٦٠٧، ومسلم في الحيض، حديث رقم ٣٤٣، والإمام أحمد في المسند ٥/ ٤٢١، وأبو داود في الطهارة، حديث رقم ٢١٧.

أن الغُسل لا يجب بالإكسال لعدَم الماء وقلنا نحن: هذا باطل. وذلك كثير في الكتاب والسنة قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ فَلاَ تَظلِمُواْ فِيهِنَّ أَنْفُسَكُم﴾ [التوبة: ٣٦]، والظلم حرام في كل وقت ولأنه يقال له: إن أردت أن هذا الحكم غير ثابت في غير المسمَّى بالنص فكذلك عندنا لأن حُكْم النص في غيره لا يَثْبت به بل بعِلَّة النص وإن عني لا يثبت فيه يكون النص مانعاً فهذا غَلط ظاهر

فإن الأنصار رضي الله عنهم فَهموا التخصيص منه حتى استدلُّوا به على نفي وُجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وأنهم كانوا من أهل اللسان وفُصحاء العرب.

ومَنْ أوجب الغسل بالإكسال لم يمنعوا الفريق الأول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام: «إذا التَقَى الخِتانان وجب الغُسل»[1] فكان هذا دليلاً على اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم. والمراد بالماء الأول في الحديث الماء الطهور وبالثاني المَني. وكلمة مِنْ للسببية أي استعمال الماء لأجل الاغتسال واجب بسبب المني. والإكسال أنْ يُجامع الرجل ثم يَفتر ذَكَرُه بعد الإيلاج بلا إنزال يُقال أكسل الفَحْل أي صار ذا كسل كذا في «الفائق» وتمسَّك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة فإنه تالى قال: ﴿فَلاَ تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنْفُسَكُم﴾، أي في الأشهر الأربعة الحرم وهي رَجب وذُو القعدة وذُو الحجة والمحرّم ولم يَدلّ ذلك على إباحة الظلم في غيرها. وقال تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤]، أي إلا إن شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الأوقات في المستقبل. ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً﴾ [لقمان: ٣٤]، وقال النبي ﷺ: «لا يبولَنَّ أحدُكم في الماءِ الدائِم ولا يَغْتَسِلنَّ فيه مِنَ الجَنابة»[2] ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال.

وقوله: (ولأنه) عطف على ما تقدم من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نَحْن هذا أي ما قالوا: إن التخصيص بالاسم العلَم يل على التخصيص باطل لأن ذلك أي التنصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كَثير ولأنه يُقال إلى آخره. لأن النص لم يتناوله

---

(١) أخرجه مسلم في الحيض حديث رقم ٣٤٩. والترمذي في طهارة حديث رقم ١٠٨، وابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٦٠٨. والإمام أحمد في المسند ٦/٤٧ .

(٢) أخرجه مسلم في الطهارة حديث رقم ٢٨٢، وأبو داود في الطهارة حديث رقم ٧٩، والترمذي في الطهارة حديث رقم ٦٨، وابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٦٠٥، والإمام أحمد في المسند ٢/٢٥٩ .

لأن النص لم يتناوله فكَيفَ يَمْنع ولأنه لإيجاب الحكم في المسمى فكيف يُوجب النفي وهو ضدّه وقد أجمع الفقهاء على جَواز التعليل ولو كان لخصوص

قال الشيخ في «شرح التقويم»: النص متى أوجب حكماً مقيداً باسم يكون ذلك دليلاً على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعاً ثبوت الحكم في سائر المحال لأنه لم يتناولها. ألا ترى أنه لم يتناول سائر المحال في إيجاب ذلك الحكم مع أنه وُضع للإيجاب؟ فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع أنه لم يُوضع للنفي أوْلى (**فكيف يُوجب النفي وهو ضِدّه**) وذكر في بعض الشروح أن الثبوت مع الانتفاء ضِدّان ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة والسُّكون والسَواد والبياض فما يوجب السواد لا يوجب البياض وإن كانا في محلين فكذلك الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعلة واحدة وإن اختلف المحل كالسواد والبياض. واعتُرض عليه بأن ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مُسلَّم لأن من شرائط التنافي اتحاد المحل ألا ترى أن النكاح يوجب الحِل في حق الزوج والحُرمة في حق غيره وكذا الاستيلاء على المُباح يُوجب الحل في حق المستولي والحرمة في حق غيره وكذا الأمر بالشيء إيجاب في حق ونَهي عن ضِدّه فكذا النَّص يجوز أن يكون مُثبتاً للحكم في المنصوص عليه ونافياً عن غيره.

وأُجيب بأنا لم نَدَّعِ استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين، وإنما قلنا: إن ما يكون مُؤثراً في إثبات شيءٍ لا يجوز أن يكون مؤثراً في إثبات ضِدّه. والحُرمة على الغير فيما ذكرتم لم تثبت بالنكاح نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لأن المحَل لا يقبل إلا حلاً واحداً فإذا ثبت في حق الزوجِ والمستولى انتفى عن غيرهما ضَرورة فكان المثبت للحرمة على الغَير ثُبوت الحل وكذا الأمر لما أُوجب المأمور به ومنْ ضرورة الإتيان به تَرك ضِدّه لأن الاشتغال بضده يؤدي إلى تَفويته ثبت حرمة الضِّد أو كَراهته بوُجوب المأمور به لا بالأمر نفسه ولكن الحرمة على الغير. وحرمة الضد أُضيفت إلى النكاحِ والأمر لإضافتهما إليها. فأمّا ثبوت الحكم في مَحل فقد يَستغنى عَن النفي عن غَيره فلا يَجُوز أن يُضاف النفي بلا ضرورة إلى المثبت وهو النص.

(**وقد أَجمع الفقهاء على جَواز التعليل**) وفيه دليل على أن القول بالتخصيص باطل إذ لو كان لخصوص الاسم أثر في نفي الحكم عن غيره لامتنع القياس لأن الحكم بالعلة لا يتعدّى مع قِيام المانع ولا مانع أقوى من النص إذ التعليل في مقابلته يؤدي إلى إبطاله وهو باطِل ولكنهم قالوا: النص الوارد في الأصل وإن دلّ على نَفي الحكم في الفرع وهو المَسكوت عنه لكنه يدل عليه بمَفْهومه لا بِصريحه، والمَفهوم لا يَمنع من القِياس فلا

الاسم أثر بالمَنع في غيره لصار التعليل على مُضادة النص وهو باطِل. وأما الماء من الماء فإن الاستدلال منهم كان بلام المَعرفة وهي لاستِغراق الجنس وتَعريفه

يُفضي القَوْل به إلى إبطال القياس بل إلى التعارض. ولأن مِنْ شرط القياس: مُساواة الفرع الأصل في المصلحة المناسبة للحكم ومن شَرْط مفهوم المخالفة عدَم مُساواة المسكوت المنطوق في تلك المصلحة. إذ لو كان مساوياً له لكان مَفهوم موافقة. فإذا أمكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت أن لا مفهوم لانتفاء شَرْطه هو عَدم المساواة. وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر في قوله: وقد أجمع الفقهاء لا يوهمنك أن القولِ بعدم جواز القياس كما ذهب إليه نفاته يدل على ثُبوت التخصيص بالتنصيص على الشيء بالاسم وإنْ عدم جواز القياس بناء عليه فإنهم إنما لم يجوزوه لتردُّده بين أن يكون صواباً وخطأً لا لنص يَمْنع منه بمنزلة العمل بخبر الفاسق فإنه لا يُعمل بخبره لضُعفٍ في سَنده لا لنص مانع من العَمل به. وإنما خصهم لأن الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لا بقول نُفاة القياس.

ورأيت في بَعْض النسخ لو كان مفهوم اللقب حُجة لكان يلزم من قول القائل: زيد موجود ومحمد رسول اللّه كفر القائل ظاهراً لأنه يؤدي بظاهره إلى أن غير زيد ليس بموجود وفيه إنكار وُجود الصانع جل جلاله وأن غير محمد عليه السلام ليسَ برَسول وفيه إنكار الأنبياء المتقدمين وكل ذلك باطِل فكذا ما يؤدي إليه.

ثم أجاب الشيخ عما استدلوا به من قوله عليه السلام: «الماءُ مِنَ الماء» بأن الاستدلال من الأنصار رضي اللّه عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توَّهم الخصم من دلالة التنصيص على التخصيص بل بلاَم المعرفَة المستغرقة للجنْس المعرِّفة له عند عَدم المعهود الموجبة للانحصار. أو لما رُوي في بعض الروايات. لا ماءَ إلا مِنَ الماء. وفي بَعضها «إنما الماءُ من الماء» فإن ذلك يجب الحَصْر والتخصيص بالاتفاق.

(**وعندنا هو كذلك**) أي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار كما قالت الأنصار ومعناه وجوب جميع الاغتسالات مِنَ المَنيّ أي بسببه لكن لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس أيضاً نفي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصر في المني لا تثبت بغيره وهو معنى قوله فيما يتعلق بالماء فعلى هذا ينبغي أن لا يجب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديراً لأن الماء يثبت عياناً مرة وهو ظاهِر ومرَّة دلالةً. فإن التقاء الختانَين وتوارِي الحَشَفة لما كان سبباً لنزول الماء كان دليلاً عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم أقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة. فثبت أن

وعندنا هو كَذلك فيما يتعلَّق بعين الماء غير أن الماء يثبت عياناً مرةً وتارةً دَلالةً ومِنْ ذلك ما حُكي عن الشَافعي أن الحكم إذا أُضيف إلى مسمىً بوصف

وجوب الغسل في الإكسال مضاف إلى الماء أيضاً فكان هذا منا قولاً بموجب العلة. أما فائدة التخصيص عندنا فهي أن يتأمل المستنبطون في عِلة النص فيُثبتون الحُكْم بها في غير المنصوص منَ المواضع لينالوا درَجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل إذا وَرد النصّ عاماً متناولاً للجنس كذا ذكر الإمام شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (ومن ذلك) أي ومن العمل بالوجوه الفاسدة: أن الحُكم إذا أُضيف إلى مسمىً بوَصْف خاص يعني إذا تعلق الحكم باسْم عام مُقيَّد بوَصْف كقوله عليه السلام: «في الغَنَم السَّائمة زكاة» فإن اسم الغنم عام في جنسه ووصف السَّوم مختص ببَعْضه لا بكُلّه بخلاف قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بهَا النَّبيُّونَ الَّذينَ أَسلَمُواْ﴾ [المائدة:٤٤]، فإنه وصف يعم النبيين أجمع وقوله عليه السلام: «في كُلِّ ذات كبد رطبة أَجْر»[1] فإن وصف رطوبة الكبد يَعم جميع الحيوانات (**كان ذلك دليلاً على نفيه**) أي نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف كما لو نص عليه ويُسمى هذا مفهوم الصِّفة. وحَقيقته أن يكون للمنصوص عليه صفَتان فتعلق الحكم بإحدى الصفتين يدل على نفيه عما يُخالفه في الصِّفة كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ منكُم مُّتَعَمِّداً﴾ [المائدة:٩٥]، وقوله عليه السلام: «في سَائمة الغَنم زكاة» «من باع نَخلاً مؤبَّرة فثمرتها للبائع»[2] فتخصيص العمد والسوم والتأبير بالذكر يدل على نفي الحكم عما عَداها عند مالك والشافعي وجُمهور أصحابهما وهو قول دَاود وأصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين وأبي عُبيدة معمَّر بن المُثنى وجماعة من أهل العربية.

وعندنا لا يَدل ورليه ذهب أبو العباس بن سُريج وأبو بَكْر القَفّال الشاشي والغَزالي من أصحاب الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني وجُمهور المتكلمين.

واحتج الفريق الأول بما روي أن أبا عبيد القاسم بن سلام وهو من أئمة اللغة حكى عن العرب استعمالهم المَفهوم وقال في قوله عليه السلام: «لي الواجد يحلُّ عقوبته وعرْضه»[3] أنه يدل على أن لي من ليس بواجد أي مُطل من ليس بغنيّ لا يحل عقوبته أي

---

(١) أخرجه البخاري في المساقاة، باب رقم ٩، ومسلم في السلام، حديث رقم ١٥٣، وابن ماجه في الأدب، باب رقم ٨، والإمام أحمد في المسند ٢/٢٢٢.

(٢) أخرجه البخاري في البيوع، باب رقم ٩٠، ومسلم في البيوع، حديث رقم ٩، وأبو داود في البيوع، باب رقم ٤٢.

(٣) أخرجه أبو داود في الأقضية حديث رقم ٣٦٢٨. وابن ماجه في الصدقات حديث رقم ٢٤٢٧، والإمام أحمد في المسند ٤/٢٢٢ .

خاص كان دليلاً على نَفيه عند عَدم ذلك لوصف وعندنا هذا باطل أيضاً.

من جنسه وعرضه اي مطالبته، وبأن من قال لغيره اشترِ لي عبداً أسود يفهم منه نفي الأبيض. وإذا قال اضربه إذا قام يفهم منه المنع إذا لم يقم. وبأن تخصيص الوصف لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة فإنه لو استوت العَلُوفة والسائمة في جوب الزكاة لم تبق لذكر السائمة فائدة، وتخصيص آحاد الفقهاء والبُلغاء بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع أوْلى.

واحتج الفريق الثاني بأن نفي الحكم عن غير المنصوص لا يُفهم من مجرد الإثبات إلا بنقل متواتر عن أهل اللغة أو جارٍ مجرى التواتر كعلمنا بأن قولهم: ضَروب وقَتول وأمثالهما للتكثير وأن قولهم: عليم وأعْلَم وقدير وأقدر للمبالغة ونَقل الآحاد لا يكفي إذ الحكم على لُغة ينزل عليها كلام اللّه تعالى بقَوْل الآحاد مع جَواز الغلَط لا سبيل إليه ولم يُوجد. ولا يحسن الاستفهام فإن من قال؛ إن ضربك زيد عامداً فاضْربه حَسن أن يقال: إن ضربني خاطئاً هل اضربه؟ وإذا قال: أَخرج زيد عامداً فاضْربه حَسن أن يقال: إن ضربني خاطئاً هل أضربه؟ وإذا قال: أَخرج الزكاة من ماشيتك السائمة حَسن أن يقال هل أخرجها من العَلوفة؟ فحُسْن الاستفهام دلَّ على انه غير مفهوم فإنه لا يحسن ذلك في المنطوق. ولا يقال: إنما حَسُن لأنه قد يراد به النفي مجازاً. لأنا نقول الأصل أنه إذا احتمل ذلك كان حقيقة وإنما يرد إلى المجاز لضرورة دليل ولا دَليل. وبأن الخبر عن ذي الصفة لا يبقى غير الموصوف فإن الرجل إذا قال: قام أسود أو خرج لم يَدل على نفيه عن الأبيض بل هو مَسْكوت عن الأبيض فكذلك الأمر. وبمفهوم الاسم واللقب فإن السماء موضوعة لتمييز الأجناس والأشخاص كالإنسان فريد والصفات موضوعة لتمييز النعوت والأحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فإذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فإنه إذا قيل في الإبل الزكاة لا يدل ذلك على نَفيها عن البَقر وجب أن يكن التقييد بالصفات بمثابتة.

وبأن أهل اللغة فرقوا بين العَطْف وبين النَقض وقد قالوا: اضرب الرجال الطوال والقصار عَطف وليس بنقض ولو كان قوله: اضرب الرجال الطوال يدل على نفي ضرب القصار لكان قوله: والقصار نقضاً لا عَطْفاً. وقولهم: لو لم يدل تخصيص الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مُسَلَّم. إذ الباعث على التخصيص يجوز أن يكون غيره لأن من البواعث عليه كثرة. فإن قيل: لو كان عليه باعث سوى اختصاص الحُكْم لعرفناه مع كَثرة خوضنا في طلبه وتوفّر دواعينا على طلب الحق. قلنا: لو قُلتم: إن كل فائدة ينبغي أن تكون معلومة لكم فلعلَّها حاصلة ولم تعثروا عليها فكأنكم جعلتم عدَم العلم بالفائدة علماً بعدم الفائدة وهو خَطأ.

وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ الأَتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ

والدليل عليه أن التخصيص بالاسم لم يدل على النفي حتى عَمّ الحكم في المكَليلات والمطعومات في حديث الربا وقد اختص بالأشياء الستة مع أن كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة وإذا طلبت الفائدة قيل: لعل الداعي إليه سؤال أو حاجة أو سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك. ثم نقول للتخصيص فوائد: الأول ما بيَّنا أنه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففي التخصيص ببعض الألقاب والأوصاف بالذكر تَعريض للمجتهدين للثواب الجزيل الذي في الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظاً باقياً لهم ونشاطهم في الفكر والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجازي الحكم لا يبقى للقياس مجال.

الثانية أنه لو قال: في الغنم زكاة ولم تخصص السائمة لجاز للمجتهد إخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد فخصَّ السائمة لقياس العَلوفة عَليها إن رأى أنها في معناها و لا يلحق بها فتبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد.

الثالثة: يجوز أن يكون الباعث على التخصيص عُموم وُقوع أو اتفاق معاملة خاصة أو غير ذلك من أسباب لا نطلع عليها فعدَم علمنا بذلك لا ينزل منزلة عِلْمنا بعدم ذلك بل نقول، لعل إليه داعياً لم نَعْرفه.

وما يستدلُّون به من تخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات فالجواب عنها: أن ذلك إما لبقائها على الأصل أو معرفتها بدليل آخر أو بقرينة مع أنها معارضة بتخصيصات لا أثر لها في نقيضها. كقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّداً﴾ [المائدة:٩٥]، في جزاء الصيد إذ يجب الجزاء على الخاطئ وقوله تعالى: ﴿وَبَنَاتِ خَالاَتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾ [الأحزاب:٥٠]، والحل ثابت في التي لم يُهاجرن معه بالاتفاق. وقوله جَلّ ذكره: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً وَبِدَاراً﴾ [النساء:٦]، ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾ [النازعات:٤٥]، ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ﴾ [يس:١١]، ﴿فَلَيسَ عَلَيكُم جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفتُم﴾ [النساء:١٠١]، ﴿وَإِنْ خِفتُم شِقَاقَ بَينِهِمَا﴾ [النساء:٣٥]، إلى أمثال لها لا تُحصَى. وهذه المسألة أصل عظيم في الفقه وللفريقين كلام طويل يؤدي ذكره إلى الإطناب فلنقتصر على هذا القدر والله أعلم.

قوله: (وذلك مثل قوله تعالى) أي نظير ما ذكرنا من الأصل قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ الأَتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلتُم بِهِنَّ﴾ [النساء:٢٣]، علق حُرمة الربيبة بالدخول بامرأة موصوفة بأن تكون مضافة إلينا فَوجب أن لا تثبت هذه الحرمة عند عدم

الَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء:٢٣]، أن وَصْف كون المرأة من نسائنا يوجب أن لا يثبت عند عدمه وذلك في الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام: «في خَمْس من الإبل السائمة شاة» وهذه المسألة بناء على مسألة التعليق بالشرط على مَذهبه لأن التعليق عنده يوجب الوُجود عند وُجوده والعدم عند عدمه. والوصف بمعنى الشرط بيانه أن الشرط لما دخل على ما هو موجب لولا هو صار الشرط مؤخراً ونافياً حكم الإيجاب. والوَصف لولا هو لكان الحكم ثابتاً بمطلق الاسم أيضاً فصار للوَصف أثر الاعتراض بمنزلة الشَرط فألحق به بخلاف العلة لأنها

هذه الوصف **(وذلك في الزنا)** أي عدم الوصف بتحقق في الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به. وقوله: **(وذلك)** دليل على المدعي أي تعلق الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل عدم الوصف وهو السّوم فيه على عَدم الحكم. إذ لو لم يدل على النفي لوجبت الزكاة في العوامل بالخبر المطلق. وهو قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة» فكذا فيما نحن فيه. ثم ألحقَ الشيخ هذه المسألة بمفهوم الشَّرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء فقال: الوصف بمنزلة الشرط من حيث أن الشرط إنما يخل على ما هو موجب للحكم في الحال لولا دُخولهُ عليه فكانَ الشرط مُؤخراً حكم الإيجاب إلى زمان وجود الشرط ونافياً له في الحال. فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فإذا قيّد به تأخُر الحُكْم في ذلك المسمى إلى زمان وجوده فكانا بمنزلة واحدة.

يُوضحه أن قوله: أنتِ طالق إن دخلت الدار لا يكون موجباً وقوع الطلاق ما لم يوجد الشرط وبدونه كان موجَباً في الحال فكذا قوله: أنتِ طالق إن دخلت الدار راكبةً، لا يكون موجباً ما لم يوجد الركوب مع الدخول. وقد تقرر من أصله أن التعليق بالشرط يوجب النفي عند عدَمه لما ذكرنا أنه مؤخر فكذا التقييد بالوصف **(وهذا بخلاف العلَة)** أي الشرط أو الوصف يخالف العلة في أنها لا تجب العدَم عند العدَم لأنها توجب الحكم ابتداء لا أنه جد موجب قَبلها ثم صارَت هي مؤخّرة حكم ذلك الموجب إلى حين وجودها فتُوجب الوُجود عند الوجود والعدم عند العَدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم العلم فإنه لم يُوجب النفي لأنه أوجب الحُكْم ابتداء إذ لم يَسْبقه مُوجب قبله حتى صار التنصيص عليه مؤخراً حكمه إلى حين وُجوده فلذلك لا يُوجب العدم عند العدم. يوضحه أن التخصيص إنما يوجب النفي إذا تم الكلام بدونه كما في قوله عليه السلام: «في الغَنم السَّائمة زكاة» إذ لو سقطت السائمة لما اختل الكلام بخلاف قوله: في الغنم زكاة فإنه لو أسقط الغَنم لاختلَّ الكلام ولم يَبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخراً نافياً.

لابتداء الايجاب لا للاعتراض على ما يُوجب فصار بمنزلة الاسم العَلَم فيتعلق بها الوجود ولم يوجب العَدم عند عَدَمها ولنا إن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثراً أن يكون علة الحكم مثل السارق والزاني ولا أثر للعلة في النفي ومثال هذا أيضاً قوله تعالى: ﴿مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء:٢٥]، فهذا لا يوجب تحريم نكاح الأمة الكتابية عندنا لما قُلْنا. ولا يلزم على هذا الأصل ما قال أصحابنا في كتاب الدَّعوى في أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فادَّعى المولى نَسب الأكبر أن نسب من بعده لا يثبت فجعل تخصيصه نفياً لولا ذلك

(ولنا أن أقصى درجات الوَصف) أي اعلاها (إذا كان مؤثراً) احتراز عن مثل قول الراوي: نَهى النبي عليه السلام عن بَيع الحيوان نَسيئة[1] فإن وصف الحياة ليس بمؤثر في حُرمة البيع وإنما المؤثر وصف النسيئة (ومثال هذا أيضاً) في قوله أيضاً: رَفع إبهام وهو أن قوله هذا، يحتمل أن يكون إشارة إلي ما قبله من قوله: ولا أثر للعلة في النفي فرفع ذلك البهام بقوله أيضاً وبيَّن ان نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى:﴿من نِسائكم اللاتي دَخَلْتُم بهنَّ﴾، ولم يبين أنه إذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع أن النزاع فيه لأنه قد تبين حكم الشرط بعد هذا انه لا أثر له في النفي فيُهم منه حكم ما الحق به أيضاً لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطِل.

قوله: (ولاَ يَلزم على هذا الأصل) وهو أن التخصيص بالوصف لا يُدُلّ على النفي ما ذكر في «المبسوط» أمة ولدت ثلاثة أولاد من غير زَوْج في بطون مختلفة بأن كان بين الولدين ستة أشهر فصاعداً فقال المَوْلى: الأكبر ولدي لم يثبت نسب الآخرين منه لأنه لما خص الأكبر بالدعوى صار كأنه نفى نسب الآخرين وقال: هو وَلَدي دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبُهما أيضاً لأنهما َولدا ام الولد. ولهذا قال زفر رحمه الله: يثبت نَسبُهما لأنه لا أثر للتخصيص في النفي وقد تبيَّن بثبوت نسب الأكبر من وقت العلوق أنها صارت أم ولد له من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد أم الولد يثبت من المَوْلَى من غير دعوة إلاَّ أن ينفيه، ولم يُوجد (وقال في «الشهادات») عطف على قال الأول أي ولا يلزم أيضاً ما قال محمد في كذا. أما في المسألة الأولى وهي مسالة الدعوى فلم يَثبت النفي بالخُصوص أي بالتقييد بالوَصْف فإنه لو أشار إلى الأكبر وسماه باسمه فقال: هذا ولدي أو فلان لم يثبت نَسب الآخرين أيضاً مع أن التخصيص بالعَيْن أو الاسم العلَم لا

---

(١) أخرجه الترمذي في البيوع حديث رقم ١٢٣٧. وأبو داود في البيوع حديث رقم ٣٣٥٦. وابن ماجه في التجارات حديث رقم ٢٢٧٠، والإمام أحمد في المسند ٥/ ١٢ .

لثبت لأنهما ولد أم ولده وقال في «الشهادات» والدَّعوى إذا قال: شهود الميراث لا نعلم له وارثاً في أرض كذا أن هذه الشهادة لا تُقبل عند أبي يوسف ومحمد رَحمهما اللّه وجَعل النفي في مكان كذا إثباتاً في غيره. أما في المسألة الأولى فلم يثبت النفي بالخصوص لكن لأن التزام النَسب عِند ظُهور دَليلة واجب شرعاً

يوجَب نفي الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن إنما لا يثبت نَسبهما لأن السُّكوت عن البَيان بعد تحقُّق الحاجة إليه بيان وهذا لأن السكوت محتمل والمحتمل لا يجوز إهداره فلا بد من الترجيح إلا أنه يرجح بقدر الدليل.

ألا ترى أن سكوت الشفيع والبِكْر حمل على الرضا فكذلكَ هاهنا وَجب أن يرجح وترجيحه أن يثبت نَسب الأول لا غير لأن مَنْ عَلم أن هذا الولد مَخلوق مِن مائِه لا يحلُّ له الامتناع عن الإقرار بنَسبه بل يَفترض عليه دعوة النَسَب فلو لم يَجعله نَفياً لبقي في عهدة الفرض ولو جَعلناه نفياً لسُكوت مُحتمل تضرّر الصبي به وضرر المولى فوق ضَرر الصبي فرجَّحنا جانبه لئلا يَبقى تحت عُهدة الخطاب وإنما لا يبقى تحتَ عُهدته بانتفاء نَسب الآخرين وهذا هو المُراد من كلامنا أن مَحل الحاجة إلى البيان فإن المولى مُحتاج إلى إسقاط الفرض من ذمَّته ومُحتاج إلى أن لا يلتحق به من ليس له منه والولد محتاج إلى النسب إلا أن حاجة المولى فوق حاجَة الصبي فترجَّحت عليها.

وإذا تقرَّر بما ذكرنا تحقق الحاجة إلى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الآخرين دَليل النفي لا تَخصيصه الأكبر بالدعوة ودَليل النفي كصَريح النَّفي ونسب أم الولد يَنتفي بالنَّفي فكَذا بدَليل النَفي. وهذا نظير ما قِيل أنَّ سُكوت صاحب الشَّرع عَن البيان بَعد وُقوع الحاجَة إليه بالسؤال دليل النفي لأن البيان وَجبَ عند السؤال فكان تَركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في «المَبْسوط» وغيره.

ولا يقال لا حاجَة إلى الدَّعوة لأنهما وَلد أم ولده لأن أمومية الولد تثبت بدعوة الأكبر فيكون ما هو دَليل النَّفي مقارناً لأُمومية الولد فلم يثبت النسب. وذكر في «المبسوط» أيضاً أن الفراش إنما يثبت لها مِنْ وَقت الدَّعوة. فكان انفصال الولدين الآخرين قَبل ظُهور الفَراش فيهما فلا يَثبت نسبهما إلا بالدعوة. وأما الشهادة فإنما ترد عندهما لأن التخصيص وإن لم يوجد الحكم في مخالفه فلا أقل مِنْ أن يُورث تهمة وشبهة فكانَ في تخصيص الشُّهود مكانَ إبهام أنهم يعلمونَ له وارثاً في غير ذلك المكان وتحرَّزوا بهذا التَّخصيص عَن الكذب فيُورث تُهمة والشهادة تُرد بالتهمة لا ترى أنهم لو قالوا: لا نعلم له وارثاً سِواه في هذا المجلس لا يقضي بشهادتهم فكذا هذا فأما الأحكام فلا يصح إثباتها ونَفيها

والتبرّي عند ظُهور دليله واجب أيضاً والالتزام بالبَيان فَرض صيانة عن النفي فصارَ السُّكوت عند لزوم البيان لو كان ثابتاً نفياً حَمْلاً لأمره على الصَّلاح حتى لا يَصير تاركاً للفَرْض وفي مَسألة الشهادات زاد الشُّهود ما لا حاجة إليه وفيه شُبهة وبالشبهة ترد الشهادات وبمثلها لا يصحّ ثبات الأحكام وقال أبو حنيفة رحمه اللّه: هذا سكوت في غير موضع الحاجة، لأنه ذكر المكان غير واجب

بالشُّبهة بل بالحجة المَعْلومة. وقال أبو حنيفة رحمه اللّه: هذا أي تخصيصهم مكاناً وسَكُوتهم عن سائر الأمكنة ليس في موضع الحاجة لأن ذكر المكان غير واجب فإنهم لو سَكتوا عنه واكتفوا بقَولهم: لا نَعلم له وارثاً غيره تُقبل شهادتهم بالاتفاق فلا يصلح دليلاً على وجود وارث في غير ذلك المكان لأن السكوت في غير مَوضع الحاجة ليس بحُجَّة. وكما يَحتمل تخصيصُهم المَكان علْمهم بالوارث يحتمل المبالغة في نَفي الوارث ومعناه أن بلده كذا مولده ومَسقط رأسه ولا نَعلم له وارثاً غيره فيها بعد تفحص وإتقان فأحرى أن لا يكون له وارث آخر في مكان آخر. ويَحتمل التحرُّز والتَورُّع عن المُجازفة أي أنا تفحّصنا في ذلك الموضع دون سائر المواضع فَنُخْبِرُ عما تحقّقنا ولا نُخبر مجازفة عَن سائر الأمكنة لأنا لم نتفحص فيها فعارض هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال فلا يمتنع العمل بشهَادتهم بمثل هذه التهمة.

والأصل فيه ما رُوي أن الثابت بن الدحداح لما مات قال رسول اللّه ﷺ لأهل قَبيلته: هل تعرفون له فيكم نسباً؟ قالوا: لا إلا ابن اخت فجَعل رسول اللّه ﷺ ميراثه لابن أخته إلى لبابة ابن عبد المنذر. فقد ذَكروا أنهم لا يعرفون له وارثاً غيره فيهم نسباً ولم يكلفهم أكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذُكر في «المبسوط».

قوله: (ومن ذلك) أي ومن العمل بالوُجوه الفاسدة ما قال بعض أهل النظر أن القران في المنظم يوجب القران في الحكم. وصُورته أن حرف الواو متى دخل بين جملتين تامَّتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم خلافاً لعامة العلماء. وأجمعوا أن المعطوف إذا كان ناقصاً يشارك الجملة المعطوف عليها في خَبره وحُكمه جميعاً. ولهذا قالوا: إن القِران بين الجمليتين بواو النظم في قوله تعال: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، يُوجب سقوط الزكاة عن الصبي كسقوط الصلاة عنه تحقيقاً للمساواة في الحكم. وشبهتهم أن الواو للعطف في اللغة ولهذا يسمى واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضي التسوية ولهذا إذا كان المعطوف متعرِّياً عن الخَبر فإنه يُشارك الأول في خبره وحُكمه فَيجب القَول بالشركة

وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المُجازفة. ومن ذلك أن القِران في النظم يُوجب القران في الحكم عند بَعضهم مثل قول بَعضهم في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلَاةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾ [البقرة:٤٣]، أن القران يُوجب أن لا يجب على الصَّبي الزكاة وقالوا لأن العطف يُوجب الشركة واعتبروا بالجملة الناقصة. وقلنا نحن: إن عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة لأن الشركة إنما وَجبت بينهما لافتقار الجملة الناقصة إلى ما تتم به فإذا تم بنفسه لم

في الحُكم إذا كنا كَلامين تامَّين وهو معنى **قوله**: (واعتَبروا) بالجملة الناقصة. والدليل عليه أن في كلام الناس يوجب القِران الاشتراك فإن قوله: إن دخلت الدار فانت طالق وعَبدي حُر يُوجب تَعليق الطلاق والحرية جميعاً بالشرط وإن كان كل واحد من الكلامين تاماً مفيداً بنفسه فكذا في كلام صاحب الشرع. وقلنا نحن: إن عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة لأن الأصل في كل كلام أن يستبد بنفسه ويتفرد بحكمه لا يشاركه فيه كلام آخَر كقولك: جاءني زَيد وذهب عَمرو لأن في إثبات الشركة جعل الكلامين كلاماً واحداً وهو خلاف الحقيقة فلا يصار إليه إلا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة فإنها لما احتاجت إلى الخبر أوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخَبر ضرورة الإفادة وهذه الضرورة عدمت في عَطف الجُملة التامة عَلى مِثْلها فلم تثبت الشركة. وهذا أي عطف الجملة على الجملة بدُون الشركة كَثير في كتاب اللّه تعالى مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِم عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ البَاطِلَ﴾ [الشورى: ٢٤]، وقوله تبارك اسمه: ﴿لِنُبَيِّن لَكُم وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ﴾ [الحج:٥]، وقوله عز ذكره: ﴿وَيُذهِب غَيْظَ قُلُوبِهِم وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَن يَشَاءُ﴾ [التوبة:١٥]، وقوله جل جلاله: ﴿قَد أَنزَلنَا عَلَيكُم لِبَاساً يُوَارِي سَوْآتِكُم وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقوَى﴾ [الأعراف:٢٦]، وغَير ذلك فهذه جُمَل مستانفة لم تُشارك ما تقدمها في الإعراب فأنَّى تشاركها في المَعنى والحكم؟ ولهذا أي ولأن الشَّركة تثبت للافتقار قلنا في المسألة المذكورة إن العتق يتعلَّق بالشَّرط كالطلاق لأن قوله عَبدي حُرٌّ وإن كان تاماً إيقاعاً لكنه قاصر تعليقاً أي ناقِص لأنه عُرِف بدَلالة الحال أن غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطاً على حِدَة فصارَ ناقصاً من حَيثُ المعنى والغَرَض وَقَدْ عَطَفه على المعلق بالشَّرط فيَثبت الشركة للافتقار. يُؤيِّد ما ذكرنا انه لو قال: إنْ دَخلت الدَّار فانت طالق وعَمْرة طالق لا يَتعلَّق طَلاق عَمْرة بالشَّرط بَل يتنجَّز لانه لو كان غَرضه التَّعليق لاقتصر على قوله وعمرة لأن خبر الأول يصلح خبراً له فيبت الشركة بالعطف وحيث لم يَقْتَصر دلَّ على أن مُراده التنجيز بخلاف مَسالتنا لأن خبر الأول لا يصلح خبراً

تَجب الشركة إلا فيما يفتقر إليه وهذا أكثر في كتاب اللّه تعالى من أن يُحصَى. ولهذا قُلنا في قول الرجل: إنْ دخلت الدّار فأنْت طالق وعَبدي هذا حُرّ أن العَتق بالشَّرط وإن كان تاماً لأنه في حكم التعْليق قاصِر وعلى هذا قُلْنا في قول اللّه

للثاني.. وهو نَظير ما لو قال: إنْ دخلت الدار فزَينب طالقٌ ثلاثاً وعمرة طالق إن طلاق عَمرة يتعلق بالشرط أيضاً لأن غرضه تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عَمْرة ولا يمكنه ذلك إلا بإعادة الخبر كما في قوله عبدي حُر. فإن قيل قد ثَبت في قوانين علم المعاني أن رعاية التناسب شَرْط في عَطف الجُمل حتى لو قال قائل: زيد مُنطلق ودرجات الحَمْل ثلاثون، وكم الخليفة في غاية الطول، وفي عَين الذباب جُحوظ وكان جالينوس ماهراً في الطب، والخَتْم في التراويح سُنَّة، والقرد شبيه بالآدمي سُجِّل عليه السَّخافة أو عد مَسْخرة من المساخر. فدل أن القران في النظم يُوجب القران في الحكم. قلنا نحن لا ننكر أن التناسب من مُحسِّنات الكَلام ولكنّا نُنكر ثُبوت الحكم به فإنه مُحتمل وبالمحتمل لا يَثبت الحكم. وهذا كالمفهوم فإنا لا ننكر أنه من محتملات الكلام وعليه بُني عِلْم المعاني ولكنه لا يَصلح مُثبتاً للحُكْم لأنه لا يَثبت بالاحتمال.

قوله: (وعَلى هذا) أي على أن افتقار الثاني إلى الأول في أمر يوجب الشركة وإن كان الثاني تاماً بنفسه قلنا في قوله تعالى إلى آخره. المَحْدود في القَذْف لا تقبل شهادتَه قَبل التوبة بالاتفاق واختلف في طَريق الرد فعندنا لا تُقبل شهادَته تتميماً للحد وعند الشافعي رحمه اللّه لا تَقبل للفسْق فإنه بالقَذْف بلا شُهود هَتك ستْر العفَّة على المُسلم فصارَ به فاسقاً ولهذا لَزمه الحدّ وإنه لا يجب إلا بارتكاب جَريمة مُوجبة للفسْق وإذا ثبت فسْقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد أيضاً لوجود الفسق ويقبل إذا تاب قبل الحد أو بعده لزوال الفسق بالتوبة كسائر الفَسقة إذا تابوا. وعندنا تُرد شهادته تتميماً للحَد وسَببه القَذْف مع العَجز عن إتيان أربعة من الشُّهداء لا نَفس القذف لأنه خبر متميل بَين الصدق والكذب وربما يكون حسبة من القاذف إذا علم إصراره ووجد أربعة من الشهود فإذا عَجز لم يكن قَذْفه حسبة وإقامة لحق الشرع بل كان هتكاً للستر لا غَير وإنه حَرام شرعاً فصار سبباً للحد. والدَليل عليه أنا نسمع بَيِّنة القاذف على إثبات ما قذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعاً ولا معمولاً بحكمه بالبنية فثبت أنه إنما صار كَبيرة بالعَجز فإذا عجز وصارَ القَذْف حينئذ فسْقاً لَزم القاضي إقامة الحدّ ولا تُقبل شهادته في تلك الحالة لظُهور فسْقه ولكنها بعد القَذف في مدة المهلة مقبولة لأنه لم يَفْسق بعد. وإذا أُقيم عليه الحد لا يُقبل بعد وإن تاب لأن رد الشهادة من تَمام حَدّه وأصل الحد لا يَسقط بالتوبة فما هو بمنزلته لا يسقط أيضاً. وإذا عرفت هذا فاعْلَمْ أن كل واحد من الفريقين تمسَّكوا في

تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُم ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُم شَهَادَةً أَبَداً﴾ [النور: ٤]، إن قوله: فاجلدوهم جزاء وقوله: ولا تقبلوا وإن كان تاماً ولكنه من حيثُ أنه يصلح جزاءً واحداً مفتقرٌ إلى الشرط فجُعل ملحقاً بالأول. ألا ترى أن جُرح الشهادة

إثبات مذهبهم بظاهر الآية فقالَ الشافعي إن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤]، متضمِّن معنى الشرط وقوله: ﴿فَاجْلِدُوهُم﴾، جزاء له ولهذا دخل فيه الفاء أي من رمى مُحصنةً فاجلدوه وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُم شَهَادَةً أَبَداً﴾، جملة تامة منقطعة عن الأولى لما بينا أن الأصل في كل كلام تام أن يكون مُستنداً بنفسه. والواو للنظم فلا يُوجب القِران في الحكم. وقوله عزَّ اسمُه: ﴿وَأُوْلَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، جُملة تامةٌ أيضاً ولكنها في معنى التعليل للجملة التي تقدمتها أي ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً لأنهم فاسقون بذلك الرَّمي. فكانت متَّصلة بما تَقدَّمها بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفاً إليهما فيصير كأنه قال: إلا الذين تابوا فإنهم ليسُوا بفاسقين بعد التوبة فاقْبَلوا شهادتهم. ولأن الاستثناء بعد الجُمَل على المعطوفة بعضها على بعض الواو مُنصرف إلى الكل على ما عُرف فكانَ ينبغي أن يَسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال الفسق والجلد لزوال القذف بإكذاب النفس، إلا ان الجلد حَق المقذوف فتوبته في ذلك أن يستعفيه فلا جَرم إذا استَعْفاه فعَفا عنه سقط الحدُّ أيضاً.

وأصحابنا رحمهم الله قالوا: إن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤]، متضمِّن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمي لا يَصْلح لإيجاب الحد لأنه أمر متردِّد بين الحسبة والجناية ولا يترجَّح جانب الجناية إلاَّ بالعجز عن الإتيان بالشهُود فعُطف عليه (ثم لم يأتوا) لترجح جانبها. وقد علمت أن المعطوف على الشرط شرط فكان الكُل شَرْط للجزاء المذكور. كما لو قال لنسائه: التي تدخل منكن الدار ثم كلَّمت زيداً فهي طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطاً لوقوع الطلاق. وإنما عطف بكلمة ثُم لأن إقامة الشهود تتراخى عن القذف في العادة الغالبة ولا تقام عقيب الرمي متصلاً به. ثم رتب عليه الجزاء بقوله: ﴿فَاجْلِدُوهُم﴾، فتعلق الجَلْد به وصار من حكمه مثله في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُواْ﴾ [النور: ٢]، ثم عطف عليه قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُم شَهَادَةً أَبَداً﴾، فشاركه في كونه جزاءً وحداً لأنه وإن كان تاماً من الوجه الذي ذكره الخصم ولكنه من حيثُ أنه يصلح جزاءً واحداً مفتقرٌ إلى الشرط كما بيَّنا في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، وعبدي هذا حُر. وإذا كان كذلك يلحق بالأول ويصير الكل حداً للقذف كما قال الشافعي في قوله: «وتَغريب عام» أنه من تمام حد البكر للعطف ولكنا لم نجعل التَقريب حداً لأنه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولأنه لا يصلح

إيلام كالضرب؟ لا ترى أنه فوض إلي الأئمة. فأما قوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ [النور:٤]، فلا يصلح جزاء لأن الجزاء ما يُقام ابتداء بولايَة الإمام فأما الحكاية عن حال قائمة فلا. فاعتبر تمامها بصيغتها فكانت في حق الجزاء

أن يكون حداً لما فيه من الإغراء على ارتكاب الفاحشة دونَ الزَّجر فأما رد الشهادة فثابت بالكتاب معطوف على الجَلد وأنه صالح لتتميم الحدّ لأن حد القذف يُقام حقاً للّه تعالى وللمَقْذوف على ما عُرف وحَقه في زوال ما لحَقه من العَار بتُهمة الزّنا وذلك إنَما يَحْصل بأن يصير القاذف مُكذَّب الشهادة مَرْدود الكَلام. ولأن الإنسان يتألم برد الشهادة وإبطال كلامه فَوق ما يتألم بالضرب فيصلح عُقوبة فيحصل به الزجر. ثم جَريمة القاذف باللسان ورد الشهادة حَدّ في المحل الذي حَصل به الجريمة فكان جزاءً وفاقاً كشرعية حد السوقة في اليد التي هي آلة الأخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف في إهدار قوله أظهر منه في إقامة الجلد. فلذلك جعلنا رَد الشهادة مُتمماً للحد. وكان ينبغي أن يكتفَى به لأنه إيلام باطناً كالقَذْف إلا أن كل الشهادة مُتمماً للحَد. وكان ينبغي أن يكتفَى به لأنه إيلام باطناً كالقَذْف إلا أن كل أحد لا يتألم به ولا يَنزجر به عن القذف فضم إليه الإيلام الحسي ليَشْمل الزاجر الجميع ويحصل الانزجار عاماً. وجعل الرد تتميماً له ليكون جزاءً وفاقاً. فإن قيل المراد من قوله تعالي: ﴿وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُم شَهَادَةً أَبَداً﴾، شهادة يقيمها القاذف على صدق مقالته بدليل اللام في قوله لهم يعني إذا أُقيم عليهم الحد لا تقبلوا لأجلهم شهادة على صِدق مقالتهم ونحن نقول به فإن القاذف صار مكذباً شرعاً. ولو كان المراد ما ذكرتم لقيل لولا تقبلوا شهادتهم. قلنا:المراد شهادته في الحوادث بإجماع الصحابة. فإنهم كانوا يقولون لمن حُدَّ حَدَّ القذف بطلَت شهادتُه على المسلمين. كيف والصحيح من المذهب عندنا أنه إذا قام أربعة من الشهود على صِدق مقالته بعد إقامة الحد تقبل ويَصير مقبول الشهادة؟ وقوله تعالى لهم شَهادة بمنزلة قوله: شهادتهم كما يقال هذه دارك وهذه دار لك. والدليل عليه أن «شهادة» نكرة وقعت في النفي فتوجب العموم ولو حمل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لأن شهادة تقيمها على سائر حقوقه مقبولة بالإجماع فكان ما قلناه أَوْلى. فإن قيل: ولا تَقْبلوا كلام مبتدأ لأنه تحريم القبول وهو لا يَصلح حداً لأن الحد فعل يلزم للإمام إقامته لا حرمة فعل وليس فيها فعل. ولأن النهي يدل على وجود المنهيّ عنه وتَصوره وأنتم أبطلتم والإبطال فوق النهي. قلنا: قولكم النهي لا يَصلح لإقامة الحد مُسلَّم غير أن النهي المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان أداء الشهادة بالحد الذي أمضي على القاذف كما أن الأمر بالجلد دَلّنا على الوُجوب بسَبب سابق على الأمر وهو القذف. إذ الأمر والنهي لإقامة ما وجب مِنْ فعل أو كف بسبب وإذا دل النهي عن

في حكم الجملة المبتدأة مثل قوله تعالى: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ البَاطِلَ﴾ [الشورى: ٢٤]، ومثل قوله: ﴿وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ﴾ [الحج: ٥]، ﴿وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَن يَشَاءُ﴾ [التوبة: ١٥]، والشافعي رحمه الله قطع قوله: ﴿وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُم﴾

القبول على سَبب متقدم أبطلتها وقامت الدلالة على أن القَذف غير مُبطل بنفسه علم أنه بطل حداً كأنه قال عز وجل: ﴿فَاجْلِدُوهُم ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، مؤلمة محرّمة لقبول شهادتهم أو مبطلة لأداء شهادتهم. وقولكم: النهي يدل على تصور المنهي عنه. قلنا: للمحدود في القذف شهادة تحرم قبولها حتى انعقد النكاح بحضوره ولا ينعقد بحضور العبد. وأما قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾، فجملة تامة بنفسها منقطعة عما تقدَّمها لأن ما تقدمها جملتان فعليتان أمر بفعل ونهي عن آخَر خوطب بهما الأئمة. وهذه الجملة إخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجريمتهم فلا يصلح جزاء على القَذْف حتى كون متمماً للحد بل المقصود به إزالة إشكال عسى يقع وهو أن القذف خبر متميل وربما يكون حسبة إذا كان الرَّامي صادقاً وله أربعة منَ الشهود والزاني مُصِرّ فكان يقع الإشكال أنه لماذا كان سبباً لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فأزال الله تعالى هذا الإشكال بقوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾، اي العاصون بهَتك ستر العفة من غير فائدة حين عَجزوا عن إقامة أربعة من الشهداء.

وإذا لم يصح عطفه علي الأول بقى كلاماً وكانت الواو للنظم وكان الاستثناء منصرفاً إليه لا غير لأن الاستثناء إنما يرجع إلى جميع ما تقدم إذا كان الكلام مُتصلاً بعضه ببعض صورة ومعنى وهاهنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدَّمه فاقتصر الاستثناء عليه فإذا تاب لا تقبل شهادته عملاً بقوله: ﴿أبداً﴾ ولا معنى لما قال: إنه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة، لأنه لو كان كذلك لكان من حق الكلام أن يقال: (**فأولئك هُم الفاسِقون**)، بالفاء فما قيل بالواو علم أنه إخبار لا تعليل.

قال شمس الأئمة في «المبسوط» ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان في الآية عطف العلة على الحُكم وذلك لا يحسن في البيان ولهذا الأصل قلنا بقبول شهادته قبل إقامة الحدّ عليه وإن لم يتب لأنه من تمام حده وأوانه بعد إقامة الحد. وذكر في طريقة الإمام البرغري وغيرها أن شهادته بعد العجز عن إتيان الشهود قبل إقامة الحد مردودة ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد إذا تاب قبل إقامة الحد يُقبل لأن تحقُّق العجز تحقق فسقه، ولكن توقف بطلانها حداً على الجلد لأن الحد وَرَدَّ الشهادة وإن وجبا بعد العجز ولكن بطلان الشهادة حكم الإبطال لا حكم وجوب الإبطال كما أن الألم الذي يلحقه حكم الجلد لا حكم وجوب إيقاعه. (**لأن الجزاء ما يقام ابتداءً بولاية الإمام**) أي الجزاء إنما

[النور: ٤]، مع قيام دليل الاتصال وكل ذلك غَلط وقلنا نحن بصيغة الكلام: إن القذف سَببوالعجز عن البيِّنة شَرْط بصفة التراخي والردّ حد مشارك للجلد لأنه عطف بالواو والعجز عطف بثُم ومن ذلك قول بعضهم إن العام يَختصُّ بسببه

يحصل بفعل يحدث بولاية الإمام لا بالإخبار عن حالة قائمة بالجاني أحدثها بنفسه (فاعتبر تمامها) أي تمام هذه الجملة بصيغتها أي بنفسها فإنها مبتدأ وخبر من غير تعلُّق لها بالأولى. فكانت هذه الجملة في حق الجزاء أي في كونها جزاء في حكم المبتدأ أي الكلام المستانف المنقطع عما سبق وإن كانت من حيث أنها متضمنة اسْم الإشارة والضَّمير متعلقة بأول الكلام إذْ لا بد لها من مُتعلق سابق فلا تُجعل في هذه مبتدءاً. والشافعي قطع قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْبَلُواْ﴾، عما سبق مع قيام دَليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء مُفوضة الأئمة. مثل الأولى بما قبله وهو قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْبَلُواْ﴾، مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجَزاء أو غير صالحة للتعليل.

وقلنا نحن بصيغة الكلام أي عملنا بما هو موجب الكلام وهو أن القذف سَبب لوُجوب الحد والعجز عن البيِّنة شرط له. بصفة التراخي يعني ليس الشَّرط هو العَجز المتَّصل بالقَذْف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مُدَّة المهلة المؤقتة إلى آخر مجلس الحكم أو إلى ثلاثة أيام أو إلى ما يراه القاضي كما في سائر الدعاوي فإن عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذ فسقاً مقتصراً على الحال لا أنه ظهر كونه جناية من الأصل لاحتمال أنه قذف حسبة بأن كانت له بينة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن إقامتها لموتهم في مدة المهلة أو لغيبتهم أو لامتناعهم من أداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز. والردّ حد مشارك للجلد فيثبت الرد مقارناً للجلد لأنه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارناً لأن الواو لا توجب التراخي والعجز عطف بثم وهي توجب التراخي.

وهذا عندنا باطل لأن النص ساكت عن سببه والسُّكوت لا يكون حُجة ألا ترى أن عامة الحَوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وَردت مقيَّدة بأسباب ولم

[العِبْرة بعُموم اللفظ لا بخُصوص السَّبب]

قوله: (ومن ذلك قول بعضهم) إلى آخره اللفظ العام إذا ورد بناء على سَبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل أو وقوع حادثة. ومعنى الوُرود على سَبب صدوره عند أمر دَعاه إلى ذكره. ومَعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعدِّيه عنه. وقل مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببَه وهو اختيار المُزني والقَفّال وأبي بكر الدقاق وأبي ثَوْر. وذَهب بعض العلماء منهم أبوالفرج من أصحاب الحديث إلى أن السبب إن كان سؤال سائل يختص به. وإن كان وُقوع حادثة لا يختص به. احتج من قال بالتخصيص مطلقاً بأن السبب لما كان هو الذي اثار الحُكم لأنه لم يكن موجوداً قبله تعلق به تعلُّق المعلوم بالعلّة فيختصُّ به. وبانه لو كان عاماً لم يكن في نَقْل السَّبب فائدة إذ لا فَائدة لَهُ إلا اقتصار الخطاب عليه وقد اتَّفقوا على نَقْله. وبأنه لو كان عاماً لجاز تخصيص السبب وإخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لأن نسبة العموم إلى جميع الصور الداخلة تحته متساوية. وبأن منْ شرط الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال وإنما يكون مطابقاً بالمساواة وإذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقاً بل يصير ابتداءَ كلام. واحتجّ من فرَّق بين وُروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بأن الشارع إذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة قبل أن يُسأل عنه فالظاهر أنه أراد مقتَضى اللفظ إذ لا مانع منه. وليس كذلك إذا سئل عنه لأنه الظاهر أنه لم يورد الكلام ابتداء وإنما أورده ليكون جواباً عن السؤال وكونه جواباً عنه يُقتضى قصره عليه.

وحجة العامة أن الاعتبار للفظ في كلام الشارع لأن التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم بإطلاقه فيَجب إجراؤه على عمومه إذا لم يَمنع عنه مانع والسَّبب لا يصلح مانعاً لأنه لا يُنافي عمومه والمانع هو المنافي. يبينه أنه لو كان مانعاً لكان تصريح الشارع بإجرائه على العموم إثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد أو إبطال الدليل المخصص وهو خلاف الأصل **(ولأن النص)** وهو العام **(ساكتٌ عن سَببه)** أي عن اقتصاره على سببه والسكوت لا يكون حجة. يؤيد ما ذكرنا إجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على إجراء النصوص العامة الواردة مقيَّدة بأسباب على عُمومها فإن آية الظهار نزَلت في خولة امرأة أوس بن الصامت، وآية اللعان نزلت في هلال بن أمية حين قَذف امرأته بشريك بن سحماء أو في عُويمر العجلاني، وآية القَذْف نَزلت في قَذَفَة امرأته عائشة رضي الله عنها

تختص بها وهذه الجملة عندنا على أربعة أوجه: الوجه الأول ما خرج مخرج الجَزاء فيختص بسَببه، والثاني: ما لا يستقل بنفسه، والثالث: ما خَرج مخرج

وآية السَّرقة في سَرقة ردَاء صَفوان أو سَرقة المجنّ وقوله عليه السلام: «أيّما إهاب دُبغ فقد طَهُر»[١] في شاة ميمونة. ولم يخصوا هذه العُمومات بهذه الأسباب فعَرفنا أن العام لا يختصّ بسَببه.

أما قولهم: السَّبب مؤثِّر للحكم فصار كالمعلول مع العلة. فنقول: ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثِّر كان الحكم متعلقاً به أيضاً. وقولهم: إن من شرط الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال. قلنا: إن أردتم باشتراط المطابقة أن يكون الجَواب مُساوياً للسؤال فهُوَ مَمنُوع عادةً وشَريعة أما عادةً فلأن المُجيب قد يَزيد على قدر الجواب من غير إنكار يَرد عليه. وأما شريعةً فلأنه تعالى لما سأل موسى عليه السلام عما في يَمينه بقوله عز اسمه: ﴿وَمَا تلكَ بيَمينكَ يَا مُوسَى﴾ [طه:١٧]، زادَ مُوسى عليه السلام على قدر الجَواب فقال: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوكَّؤُ عَلَيهَا وَأَهُشُّ بهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ [طه:١٨]، والنبي ﷺ سُئل عن التوضُؤ، بماء البَحر قال: «هو الطَّهور ماؤُه والحِلُّ مَيْتتُه»[٢] فأجاب وزاد وإن زاد باشتراطها الكَشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نُسلم عدم المطابقة لأنه طابق وزاد.

فإن قيل: الأولى تَرك الزيادة في الجواب رِعاية للتناسب بينهما. قُلنا: بأن إفادة الأحكام الشرعية أوْلى من رعاية الأحكام اللفظية وقولهم لو كانَ عاماً لجاز تخصيص السَّبب بالاجتهاد. قُلنا إنما لا يجوز لأنه داخل في الخطاب قَطعاً إذ الكلام في أنه بيان له أو لغيره أم بيان له خاصّة فإنه لا يَجوز أن يسأل عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز أن يجيب عنه وعن غيره. وقولهم: لو كان عاماً لم يكن في نقل السَّبب فائدة قلنا: فائدته معرفة أسباب التنزيل والسِّير والقَصص واتساع علم الشريعة وأيضاً امتناع إخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد.

قوله: **(وهذه الجملة)** ولما بيَّن الشيخ الخلاف في تخصيص العام بالسبب ولم يُبيِّن أن المراد بالسبب سَبب الوجوب أو سَبب الوُرود وأن المراد لو كان سبب الوُرود أريد به السبب الخاص أو العام ولا بُد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسألة، شرَع فيه

---

(١) أخرجه الترمذي في اللباس حديث رقم ١٧٢٨. وابن ماجه في اللباس حديث رقم ٣٦٠٩.

(٢) أخرجه أبو داود في الطهارة حديث رقم ٨٣، الترمذي في الطهارة حديث رقم ٦٩. وابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٣٨٦. والإمام احمد في المسند ٢/٣٦١.

الجواب واحتمل الابتداء. والرابع: ما زيد على قَدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء.

أما الأول فمثل ما روي عن النبي عليه السلام أنه سها فسَجد ورُوي أن ماعزاً زَنَى فرُجم والفاء للجزاء فتعلق الأول على ما مر بيانه.

فقال: وهذه الجملة أي جملة ما يختص بالسبب وما لا يختص به سواء كان سبب وجوب أو سبب وُرود وسواء كان اللفظ عاماً أو خاصاً أربعة أوجه:

الأول ما خرج مَخرج الجزاء لما تقدمه فيختصُّ به لأنه جعل جزاء لما تقدَّمه تبين أن المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور:٢]، وقوله عز اسمه: ﴿فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، لما خرجا مخرج الجزاء لقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[النور:٢]، وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة:٣٨]، كان الزنا والسرقة سَبَبيْ وُجوبهما وإذا تبين أنَّ ما تقدمه سبب وجوبه يختص به أي يرتبط به لأن الحكم يختص بسببه بلا خلاف لأن الحكم كما لا يثبت بدون علَّته لا يبقى بدون العلة مضافاً إليها بل البقاء بدونها يكون مُضافاً إلى عِلَّة أُخرى إليه أشار شمس الأئمة رحمه الله.

والثاني: ما لا يَستقل بنفسه أي لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب فيختص به أي يتعلق به أيضاً لأنه لما لم يستقلّ بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فضلة للعمل به.

والثالث ما يستقلُّ بنفسه ولكنه خَرَج مخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجَواب لأنه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فإذا نواه يُصدَّق ديانة وقضاء.

والرَّابع: ما يكون مستقلاً بنفسه زائداً على قَدْر الجواب فهذا مِنْ صُوَر الخلاف.

وذكر في بعض نسخ الأصول بهذا الترتيب وهو أن الخطاب الوارد جواباً لسؤال سائل إما أن يكون مُستقلاً بنفسه دون السؤال أو لم يكن. والثاني تابع للسُّؤال في عمومه وخصوصه أما في عمومه فمثل ما روى عن النبي ﷺ أنه سُئل عن بَيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص الرُّطَب إذا يبس؟ فقالوا: نعم قال: فلا إذن»(١) فالسؤال لما كان غير مختص بأحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بصحة الحديث. وأما في خُصوصه

---

(١) أخرجه الترمذي في البيوع رقم ١٢٢٥، وأبو داود فيالبيوع رقم ٣٣٥٩، وابن ماجه في التجارات رقم ٢٢٦٤، والإمام أحمد في المسند ١/ ٧٥.

وأما الثاني فمثل الرجل يقول لآخر: ليس لي عليك كذا فيقول: بلى أو يقول: كان كذا فيقول: نعم يجعل إقراراً وكذلك إذا قال: أجل هذا أصل بلى

فكما لو سأله سائل أيجزئني التوضؤ بماء البحر فيقول: نعم» فهذا وأمثاله لا يدل على التعميم في حَق الغير.

والأول وهو أن يكون مستقلاً لا يخلو مِنْ أن يكون مساوياً للسؤال أو أخص أو أعم. فإن كان مساوياً فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاماً كما سئل النبي ﷺ عَمَّن يركب البحر أيتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام: «البحر هُوَ الطَّهُور ماؤُه» أو خاصاً كما سأله الأعرابي عن وَطئه امرأته في نَهار رمضان فقال: «أعتق رقبة» كالحُكْم في غير المستقل حتى عم جواب الأول للكل ويختص جواب الثاني بالأعرابي. وإن كان أخص كما لو سئل عن التوضؤ بماء البحر فيقول: يجوز لك. فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق غيره إلا بدليل آخَر من دلالة أو قياس أو نحوهما: إذ اللفظ لا عُموم له. وإن كان أعمّ من السؤال أو الحادثة التي وَرد فيها فلا يخلو مِنْ أن يكون أعم في حكم آخَر أو في ذلك الحكم. فإن كل الأول كما سُئل النبي ﷺ عن التوضوء بماء البَحْر فقال: «هو الطهور ماؤُه. والحِل ميتته» فلا خلاف في عمومه في الحكم الآخر وهو حِل ميتته في المثال لأنه عام مبتدأ به لا في مَعْرض الجواب إذ هو غير مسؤول عنه. وإن كان الثاني كقوله عليه السلام: «هو الطُّهُور ماؤُه». لمن قال أيجزئني التوضؤ بماء البحر وكقوله عليه السلام لما مَرّ بشاة ميتة كانت لميمونة: «أيُّما إهاب دُبغ فقد طَهُر» فهو محل الخلاف على ما بيَّنا فتبين بما ذكرنا أن المُراد من السبب سبب الوُرود وأنه لا بد من أن يكون السبب أخص لأنه لو كان عاماً أيضاً عَمّ الحُكم بالاتفاق لكن لعُموم اللفظ عند العامة ولعُموم السبب عنذهم. على ما مر بيانه يعني في مسألة القذف أن الجزاء مفتقر إلى الشرط متعلق به.

قوله: (وأما الثاني) فكذا. اعلم أن نعم وبلى وأجل من حروف التَّصديق. فأما نعم فموجبه تصديق ما قبله من كلام مَنفي أو مثبت كما إذا قيل لك: قام زيد فقلت: نَعم كان المعنى قام أو قيل لك: لم يقم زيد فقلت: نعم، كان المعنى لم يقم. وكذلك إذا وقع الكلامان بعد حَرْف الاستفهام. فإذا قيل: أقام زيد؟ أو ألم يقم زيد؟ فقد حققت ما بعد الهمزة. وأما بلى فلا يُجاب ما بعد النَفي اسْتفهاماً كان أو خبراً فإذا قيل لم يقم زيد أو ألم يقم زيد؟ فقلت: بلى كان معناه قَد قام. وأمْا أجل فلا يُصدق به إلا في الخَبر خاصة نفيا كان أو إثباتاً يقول القائل: قد أتاك زيد أو لم يأتك فتقول: أجل ولا يُستعمل في جواب الاستفهام.

هذا هو المذكور في كتب النحو. واختار الشيخ أن الاستفهام لازم فيما وقع بلى أو

ونعم أن يكون بلى بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام وأجل يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على إدراج

نعم جواباً له باعتبار أصل الوضع وأن أجل يستعمل في الاستفهام أيضاً. فإذا قال: أليس لي عليك ألف درهم فقال بلى يكون إقراراً لأنه لما كان تصديقاً لما بعد النفي كان معناه لك علي ألف ولو قال: نعم ينبغي أن لا يكون إقراراً لأنه تصديق لما بعد الهمزة في الاستفهام. فكان معناه ليس لك علي ألف. ولو قال: أكان لي عليك كذا فقال نعم يكون إقراراً لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي أن لا يكون إقراراً لأنه لا يستعمل إلا في النفي. وذكر صاحب كتاب «بيان حقائق الحروف» إذا قال الرجل لآخر: اقْضِ الدرهم الذي لي عليك فقال: نعم فقد أقر به لأنه صدقه فيما قال وإذا قال بلى لا يكون إقراراً لأن بلى لم يأت في القرآن ولا في كلام العرب إلا بعد نفي ولم يتقدم هاهنا نفي.

وإن قال: أليس قد أقرضتني ألف درهم؟ فقال الطالب: بلى فجحد المقر لزمه المال لأن هذا استفهام فيه معنى التقرير كما قال الله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ [الزمر:٣٦]، ومعنى التقرير أنك قد أقرضتني وقول الطالب بَلى تصديق له في الإقرار فإن قال: نعم لا يكون إقراراً لأنه صدقه في النَّفي. وكذا إذا قال: مالك علي شيء فقال: نعم يكون تصديقاً. ولو قال: بلى يكون رَدّاً. قال وهذا حقيقة العربية إلا أن الفقهاء يجوزون أن يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا يفرقون في الجواب في هذه المسائل بينهما.

قال وذكر الحاكم الشَّهيد في «المنتقى» في رَجل قال لآخَر: أطلقت امرأتك فقال: (ن ع م) أو قال: (ب ل ى) قال: هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه المسألة جوابها نعم أو لا، لا بَلى لأنه لم يتقدم فيها نفي. هذا أصل بلى ونعم أي ما ذكرنا هو الموجب الأصلي لهاتين الكلمتين وهو أن يكون بلى جواباً للنفي مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام نفياً كان أو إثباتاً بشَرْط الاستفهام فيهما. وهكذا ذكر شمس الأئمة أيضاً لأن أكثر استعمالها في جَواب الاستفهام. وأجل يجمعهما أي يشمل المعنيين فيستعمل في موضع بلى وفي موضع نعم. وقد عرفت أن هذا خلاف موضوعه في اللغة، ولكنهم اعتبروا في استعمال هذه الحروف العُرف فبنُوا الأحكام عليه. على أنه ذكر في الصحاح أن أجل جواب مثل نعم قال الأخفش: إلا أنه أُحسن من نعم في التصديق ونعم أحسن منه في الاستفهام فإذا قال أنت سوف تذهب قلت أجل وكان أحسن من نعم وإذا قال: أتذهب؟ قلت: نعم، وكان أحسن من أَجَل. وذكر ابن الحاجب في «شرح المفصل» أن أجل يجوز أن يقع بعد الاستفهام عند بعضهم وليس ذلك بمعروف.

الاستفهام أو مستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد في كتاب «الإقرار» في «نَعم» مِنْ غير الاستفهام أيضاً.

وأما الثالث: فمثل قول الرَّجُل لِرَجُل تغدَّ معي فيقول الآخر: إن تغديت

(وقد يستعملان) أي نعم وبلى (في غير الاستفهام) أي في غير موضع الاستفهام الذي هو محل استعمالهما في أصل الوضع على ما اختاره الشيخ (على إدراج الاستفهام) أي إضمار حرف الاستفهام في الكلام. أو مستعاراً لذلك أي يستعار هذا الكلام الخالي عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين. أصل الوضع أو باعتبار مساواتهما في الصورة كما إذا قال: عليك لي ألف درهم، فقال: نعم يُجعل إقراراً أو يضمر حرف الاستفهام. كأنه قال أعليك لي ألف درهم؟ كما أضمر في قوله تعالى إخباراً: ﴿وَتِلكَ نعمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ﴾ [الشعراء:٢٢]، أي أتلك، أو يجعل قوله: عليك لي ألف مستعاراً لقولك: أعليكَ لي ألف. وقد ذكر ذلك أي الاستعمال في غير المحل محمد في كتاب «الإقرار» في كلمة نَعم خاصةً. من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام إدراجاً فقال: إذا قال لآخر اقْض الألف التي لي عليك، فقال: نعم يجعل إقراراً. وكذا إذا قال الطالب لرجل: أخبر فلاناً أن لفُلاَنٍ عليك كذا؛ أو أعلمه أو بشِّره أو قُلْ له فقال المطلوب: نعم، يكون إقراراً ولا يمكن هاهنا إضمار حرف الاستفهام لأنه أمر ومحل الاستفهام الخَبر فكان هذا طريقاً آخر اختاره محمد بناء على العُرف. ويؤيده ما قال شَمس الأئمة: وقد تُستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باسْتفهام على أن يقدَّر فيه معنى الاستفهام أو يكون مستعاراً. هذا مذهب أهل اللغة فأما محمد فقد ذكر في كتاب «الإقرار» مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال أو احتمال استفهام وجعلها إقراراً صحيحاً بطريق الجواب وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها بعُرف الاستعمال.

ووجه آخر أني قال: معناه أنهما يستعملان في غير الاستفهام على إدراج الاستفهام إن أمكن ذلك. أو مستعاراً للاستفهام إن لم يمكن وقد ذكر ذلك أي هذا الوجه الأخير محمد في كلمة نعم من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام إضماراً فكان مستعاراً كقوله: اقْضِ الألف التي لي عليك لما لم يحتمل الاستفهام يجعل مستعاراً للاستفهام لتَضمُّنه معنى الخبر، وصلاحيَّة الخبر للاستفهام فيُجعل كأنه قال: قضاء الألف واجب لي عليكَ فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله: أتقضي الألف وقوله: نعم لما تضمن إعادة ما سبق. صار. كأنه قال: اقض الألف التي لك علي فتصلح جواباً.

قوله: (وأما الثالث) وهو أن يكون مستقلاً بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب ذ بر

فعبدي حُر، أنه يتعلق به وكذلك إذا قيل: إنك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال: إن اغتسلتُ عَبدي حر، هذا خرج جواباً فتضمن إعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال: إن اغتسلت الليلة أو في هذه الدار فعَبْدي حُر صار مبتدءاً احتراز عن إلغاء الزيادة، فإن عَنَى به الجواب صُدِّق فيما بينه

زائد عليه فمثل قول الرجل لآخر؛ تغدَّ معي فقال: تغديت فعَبدي حُر انصرف إلى ذلك الغَداء حتى لو رجع إلى أهله فتغدى أو تغدي معه في يوم آخر لم يَحنث. وقال زُفر رحمه الله: هو واقع على كل غَداء على الأبد كما لو ابتدأ اليمين به. لكنا خصصناه وقيَّدناه بالفَور بدلالة الحال وهي أنه أخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه وهو إنما دَعاه إلى ذلك الغداء فيتقيَّد به ويَصير كانه قال: إنْ تغديت الغداء الذي دعوتني إليه، وهذا كالشراء بالدراهم ينصرفَ إلى نقد البلد بدلالة الحال. وكذا إذا قالت له امرأته: إنك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال: إنْ اغتسلت فعَبْدي حر فإن يمينه يختص بذلك الاغْتسال المذكور لأنه كلامه خرج جواباً للكلام الأول فاختص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قَدر الجواب لأن جواب الكلام أن يقول إن فعلت فعبدي حر وقوله إن اغتسلت مثله من غير زيادة لكنه مُفسَّر والتفسير يؤكِّد ولا يغيِّر.

قوله: (ولو قال: إن اغتسلت الليلة، أو في هذه الدار فعبدي حُرٌ صار مبتدأ) ولا يتعلق بالكلام الأول وهذا هو القسم الرابع الذي هو من صور الخلاف وذلك لأنا لو جعلناه متعلقاً به كان فيه اعتبار الحال وإلغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار الزيادة و إلغاء الحال. فكان هذا الوجه أَوْلى لأن العمل بالكلام لا بالحال لأنه ظاهر والحال أمر مُبطن فيكون الكلام صريحاً في إفادة العُموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا قوام لها مع الصريح فلذلك رجّحنا اللفظ وجعلناه ابتداء. وعند المخالف هذا يُحمل على الجواب أيضاً اعتبار الحال لكنه عَمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل. فإن عنى به الجواب صُدِّق فيما بينه وبَيْن الله تعالى لأنه مع الزيادة يحتمل الجواب فإنه قد يزاد على الجواب للتأكيد كما مرَّت أمثلته، ولكن لا يُصدقه القاضي لأنه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه.

وذكر في بعض الشروح أن العُموم في الأقسام الأربعة ثابت فقوله فرجم عام من حيث الأسباب لأنه يحتمل أنه وقع لردة أو قتل بغير حق أو فساد في الأرض أو سياسة أو زنا بعد إحصان. فعند ذكر الزنا تخصيص به. وكذلك قوله فسجد يحتمل أنه وقع للتلاوة أو لقضاء المتروكة أو لشرع زيادة في الصلاة أو للسهو فلما نقل السبب معه تخصَّص به. وكذلك بَلى أو نعم عام لإبهامه من حيث أنه يصلح جواباً لأنواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به. وغموم القسمين الأخيرين ظاهر لأن المصدر الذي دل عليه الكلام نَكِرة

وبين اللّه تعالى فتصير الزيادة توكيداً. وأمثلته كثيرة ومن ذلك: أن الشافعي رحمه اللّه جعل التعليق بالشرط مُوجب العدَم وعندنا للعَدم لم يثبت به بل بقي

واقعة في مَوضع النفي لأن الشرط في معنى النفي فتعم ولكنه لا يخلو عن تمحل وتكلف وما ذكرناه أولاً أظهر وأوفق لعامة الكتب.

قوله: (ومِّنْ ذلك) أي ومن العمل بالوجوه الفاسدة أن الشافعي رحمه اللّه جَعَل التعليق بالشَّرط يُوجب العَدم. لا خلاف أن المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدَم عندنا هو العدَم الأصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله: إن دَخلت الدار فأنت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعَدم الأصلي الذي كان قبل التعليق واستمرَّ إلى زمان وُجود الشرط. وعنده هو ثابت بالتَّعليق مُضاف إلى عَدم الشرط. وحاصلُه أن وُجود الشرط يدل على وجود المشروط، وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم أجمع وإليه ذهب بعض من أنكر المفهوم مثل أبي الحسن الكرخي من أصحابنا وابن شريح من أصحاب الشافعي وأبي الحسن البصري من متكلمي المعتزلة. وعند عامّة من أنكر المفهوم عدَمه لا يدل على انتفاء المشروط.ويسمى هذا مفهوم الشَّرط. تمسَّك القائلون به بأن قوله إن دخل عبدي الدار فأُعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه إن لم يدخل الدار فكما أن الدخول يوجب جَواز الإعتاق فعدَمه يَمنع عنه فكان العدم مضافاً إليه. وبأن الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شيء شرطاً في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطاً في كون السَّماء فَوق الأرض وإن وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في «القواطع»، والدليل عليه ما روي أن يَعلى بن أمية قال لعُمر رضي اللّه عنهما: ما بالنا نقصُر الصلاة وقد أمِّنا وقد قال اللّه تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُم فِي الأَرضِ فَلَيسَ عَلَيكُم جُنَاحٌ أَن تَقصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُم أَن يَفتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [النساء: ١٠١]، فقال عمر رضي اللّه عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول اللّه ﷺ فقال: «إنما هيَ صدَقة تصدَّق اللّه بها عَليكم فاقْبَلوا صَدَقته»[1] فلو لم يعقل من التعليق نفي الحكم عند عدم الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع أنهما من فصحاء العرب. وفرق أبو الحسن الكرخي ومن وافقه من منكري المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا: التقييد بالشَّرط يدل على أن ما عداه بخلافه بخلاف غيره من

---

(١) اخرجه مسلم في صلاة المسافرين حديث رقم ٦٨٦، والترمذي في التفسير حديث رقم: ٣٠٣٤ وأبو داود في الصلاة حديث رقم ١١٩٩، وابن ماجة في إقامة الصلاة حديث رقم: ١٠٦٥ وأخرجه الإمام أحمد في المسند ١ /٣٦.

المعلّق على أصل العدَم. وحاصله أن المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سبباً وإنما

التقييدات لأن التعليق بالشرط يقتضي إيقاف الحكم على وُجود الشرط وإذا وقف عليه انعدم بعدَمه وليس في غيره من التقييدات إيقاف الحكم عليها فيبقى ما وراء المذكور موقوفاً على حسب ما يَقُوم عليه الدليل. وحجة العامة في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لأن مرجع مفهوم الشرط إلى مفهوم الصفة وقد بيناه مفصلاً فلا يحتاج إلى إعادته هاهنا. قال الغزالي: الشّرط يدل على ثبوت الحكم عند وُجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بأن لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فأما أن يدل على عدمه عند العدم فلا. والدليل عليه أنه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلّتين فإذا قال: احكم بالمال للمدعي إن كانت له بينة لا يدل على نفي الحكم بالإقرار هذا هو الطريق المشهود المذكور في عامة الكتب.

والطريق الذي ذكره الشيخ هو مُختار القاضي الإمام وهو أن التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد عند الشافعي رحمه الله وإنما أثره في تأخير الحكم إلى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعاً من الانعقاد كان السبب موجوداً موجباً للحُكم في الحال، لكن التعليق منع وجود الحكم وأخّرَه إلى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافاً إلى عدم الشرط. وعندنا المعلق لا ينعقد سبباً وإنما الشرط ,أي التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال.فيكون عدم الحكم بناء على العدَم الأصلي الذي كان قَبل التعليق لا على عدم الشرط. هو يقول: التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فإن من قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت الدار لا يؤثّر التعليق في قوله: أنت طالق وإنما يؤثر في حُكمه بمنعه من الثبوت. فإنه لولا التعليق لكان الحكم ثابتاً في الحال. ألا ترى أن قوله: أنت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدُون الشّرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط. فتبيّن أن أثر التعليق في منع الحكم دون السببِ بمنزلة التأجيل والإضافة وبمنزلة شَرْط الخيار في البيع فإنه يدخل على الحكم دون السَّبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط. وهو نظير التعليق الحسّي فإن تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سَبب السقوط بالإعدام وإنما يؤثر في حُكمه وهو السقوط. وهذا بخلاف العلّة فإن عدَمها لا يُوجب عدم الحكم لأن الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدمُ الحكم قبل وجود العلة مضافاً إلى عدم العلة باعتبار أن العلة نفت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فأما الشرط فمغيِّر للحكم بعد وجود سببه فكان مانعاً من ثُبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتاً وجود الحكم عند وجوده.

الشرط يمنع الانعقاد. وقال الشافعي رحمه الله: هو مُؤَخِّر ولذلك أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوَّز تعجيل النَّذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال في قول الله: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾ [النساء:٢٥]، إن تعليق

قوله: (ولذلك) أي ولأن أثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السبب عن الانعقاد أبطل الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بأن قال لأجنبية: إن تزوجتك أو نكحتك فأنت طالق أو قال: إن تزوجت امرأة وكُلما تزوجت امرأة فهي طالق، أو قال: إن اشتريت عبداً فهو حر أو قال لعبد الغير إن ملكتك أو اشتريتك فأنتَ حُر كان هذا كله باطلاً، حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الأيمان بحال. لأن السبب لما كان موجوداً عند التعليق لا بد من وُجود الملك في المحل لأنه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في المحل ليتقرَّر السبب ثم يتأخَّر الحكم إلى وجود الشرط بالتعليق.

(وجوَّز تعجيل النذر المعلَّق) أي المنذور المالي بأن قال: لله عليَّ أن أتصدق بعشرة دراهم إن فعلت كذا، فتصدَّق بها عن النذر قبل وجود الشرط جاز عنده لأن قوله: لله عليَّ أن أتصدق بعشرة، سَبب تام لإيجاب العَشرة في الحال، غير أن الشرط أخَّر وجوب الأداء إلى زمان وجوده فإذا أدَّى قبل وُجود الشرط كان الأداء واقعاً بعد وُجوب السَّبب الموجب فيُجوز **(وجوَّز تعجيل كفارة اليمين)** يعني الكفارة بالمال بأن أعتق قبل الحنث رقَبة عن الكفارة أو أطعم أو كسا عشرة مساكين جاز عنده ويخرج عن عهدة اليمين لأن اليمين سَبب للكفارة ولهذا تُضاف الكفارة إليها فيقال: كفارة اليَمين إلا أن الحنث شَرْط لوجوب أدائها فكان التعليق به بقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيمَانِكُم إِذَا حَلَفتُم﴾ [المائدة:٨٩]، أي حلفتم وحنثتم مؤخراً للحكم إلى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التعجيل، لأن الأداء بعد سبب قبل وجوب الأداء جائز كتعجيل الزكاة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّم يَستَطِع مِنكُم طَولاً أَن يَنكِحَ المُحصَنَات المُؤمِنَات﴾ [النساء: ٢٥]، أي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة ﴿فَمِن مَّا مَلَكَت أَيمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ المُؤمِنَات﴾ [النساء: ٢٥]، أي فَلينكح مملوكة من الإماء المسلمات. والطَّول الفَضل والفَتاة الأمة أن نكاح الأمة عُلِّق بعدَم طَول الحرة فتُوجب الجَواز عند وجود الشرط بمنظومه والفَساد عند عَدم الشرط وهو وُجود الطول بمفهومه. وكذلك وُصفت الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدَم عند عدمها فعند وجود الطَّول لا يجوز نكاح الأمة أصلاً وعند عدمه يَجوز نكاح الأمة المؤمنة دونَ الكافرة.

والحاصل أن جواز نكاح الأمة مُعلَّق بشرطين بعدَم الطول وبصِفَة الإيمان فيثبت

الجواز بعدم طول الحرة يُوجب الفساد عند وُجوده وقال: لأن الوجوب يثبت بالإيجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدماً ما وجب وجوده لولا هو. فيكون الشرط مؤخراً لا مانعاً ولا يَلزم أن تعجيل البدن في الكفارات لا يجوز على قوله

عند وجودهما وينتفي بانتفاء أحدهما ورأيت في بعض النسخ أن جواز نكاح الأمة عنده متعلق بشروط أربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدَم الحرة تحته وهي: عَدم طَوْل الحرة، وكون الأمة مُؤمنة، وخَشية العنت وهو الزِّنا، وأن لا يكون تحته أمة أُخرى بنكاح أو بملك يمين. لأن جواز نكاح الأمة عندَه ضروري وهي إنما تتحقق عند استجماع هذه الشرائط. ولا يلزم عليه أنه لم يَعمل بمفهوم قوله: ﴿المُحصنَات المُؤمنَات﴾ [النساء: ٢٥]، حيث جعل طول الحرة الكِتابية مانعاً من نكاح الأمة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي أن لا يكون طَوْل الكتابية مانعاً إذ لو كان مانعاً لما كان لقيد الإيمان فائدة. لأنه يقول العمل بالمفهوم إنما يجب إذا لم يعارضه دليل آخر وقد عارَضه هاهنا فإن صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما أمكن وقد أمكن ذلك بنكاح الحُرَّة الكتابية مع رعاية وَصْف الإيمان في الولد فإنه يتبع خير الأبوين ديناً فلا يجب العمل بالمفهوم وذكر عبد القاهر البغدادي في «أصول الفقه» أن الواجد لطَوْل حُرة ذِمِّية واجد لطَوْل حرة مؤمنة عندنا فلذلك منعناه من نكاح الأمة وقد قال بعض أصحابنا وهو أبو سعيد الاصطخري إذا وجد طول ذِميَّة ولم يَجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الأمة قال والجواب الأول أصح. وذكر في التهذيب إنْ كان قادراً على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الأمة فيه وَجهان: أحدهما يَجوز لأن الله تعالى قال: أن ينكح المحصنات المُؤمنات، وهذا غير قادر على طَوْل حُرَّة مؤمنة. والثاني: وهو الأصح لا يجوز لأنه قادر على نكاح الحرة كما لو كانت في نكاحه حرة ذمية لا يجوز له نكاح الأمة وذكر في الإيمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفاً كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُواْ إِذَا نَكَحتُمُ المُؤمنَات ثُمَّ طَلَّقتُمُوهُنَّ منْ قَبلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، ثم المسلمة والذمية في هذا الحكم سَواء: وهو أن لا عدَّة عليها إذا طُلِّقت قبل الدُّخول بها وإن أثبت الحكم في المؤمنات. (ولا يَلزم) أي على ما ذكر من جواز تعجيل الكفارة أو في النذر، حتى لو كَفَّر اليمين بالصوم قبل الحنث أو كفَّر بالصوم بعد الجرح قبل انزهاق الروح في كفارة القتل أو نذر للهّ عليَّ أن أصوم أو أُصلي ركعتين إن فعلت كذا فاتى بالمنذور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالي حيث يجوز. لأن الحقوق المالية ينفصل وجوب أدائها عن نفس الوجوب لأن المال مع الفعل يتغايران فجاز أن يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الأداء الذي هو الفعْل. الا ترى أن من اشترى شيئاً إلى شهر يَثبت الوُجوب بنفس

لأن الوجوب سبب حاصِل ووجوب الأداء متراخي بالشَّرط والمال يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه. وأما البدني فلا يحتمل الفصل فلما تأخّر الأداء لم

العقد ولا تثبت وجوب الأداء قبل حلول الأجل فلا يدل عدم وجوب الأداء على عدم الوجوب. فأما البدني فلا يحتمل الفَصْل بين وُجوبه ووُجوب أدائه لأن الصلاة ليست إلا أفعالاً معلومة وكذا الصَّوْم فوُجوب الصَّلاة والصوم لا يكون إلا وجوب الأداء فعدَم وجوب الأداء فيه يكون دليلاً على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخّر وجوب الأداء هاهنا بالإجماع انتفى الوجوب فلا يَجوز الأداء قبل الُوجوب. ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشَّهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول.

ونحن نقول تأثير التعليق في منع السبب لا في حُكمه فكان امتناع الحكم لعدَم سببه لا لمنع التَّعليق إياه قصداً وهذا لأن التعليق دخل في السبب وهو قوله: أنت طالق مثلاً لأنه هو المذكور دون غيره فإذا قال: إنْ دَخلت الدَّار فأنتِ طالق، فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجوداً قبيل وجود الشرط ألا ترى أنه جعل قوله أنت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند أهل اللغة يتعلق وُجوده بوجود الشرط فإن من قال لغيره: إن تكرمني أكرمك كان معلقاً إكرامه بإكرام صاحبه إياه وكان إكرامه معدوماً قبل إكرام صاحبه إياه فكذلك هاهنا لما جعل التطليق جَزاء دُخول الدار كان التطليق معدوماً قبل وُجود الشَّرط.

ولا مَعْنى لقولهم: أنتِ طالق قد صار موجوداً فلا وجه إلى جعله معدوماً بالتعليق فيجعل التعليق مانعاً لحكمه وهو وُقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع. لأنا لا نجعل قوله: أنت طالق معدوماً ولكن نجعل التعليق مانعاً من وُصوله إلى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لأن العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها إلى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها ألا ترى أن شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحر سبباً أيضاً لعدم إضافته إلى المحل؟ وكما لا يكون قوله أنت سبباً للطلاق قبل قوله طالق. فكذا إذا أُضيف: أنت طالق إلى ميتة أو بهيمة أو أجنبية لا يكون سبباً لعدم المحل. وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سبباً لوجوب الزكاة فكذلك النصاب لكُلِّ ماله في ملك كافر لا يكون سبباً أيضاً. ولما دخل التعليق على قوله أنت طالق منعه من الوصول إلى المحل كالقنديل المعلق لا يكون واصلاً إلى الأرض. ولأن الاتصال الشرعي يُعرف تأثيره ولم يثبت شيء من أحكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلاً؟ واعتبر هذا بالاتصال الحسّي فإن فعل النّجار ما لم يؤثر في المحل وهو الخشب لا ينعقد نجراً. وكذا الكَسْر مع الإنكسار. وإذا لم يتصل إلى المحل لم يُصيِّر قوله: أنتِ طالق علة. وكان ينبغي أن يلغو ما لم يتصل بالمحل كقوله

يَبْقَ الوجوب ولنا أن الإيجاب لا يُوجد إلا بركنه ولا يَثبت إلا في محله كشرط البيع يُوجبُ شيئاً وبيع الحرِّ باطل أيضاً وهاهنا الشرط حالَ بينَه وبين المحل فبقي غَير مُضاف إليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً. ألا ترى أن السبب

لأجنبية: أنت طالق إلا أن وصوله إلى المحل لما كان مَرجواً بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه كلاماً صحيحاً له عرضية أن يصير سبباً كشطر البيع له عرضية أن يصير سبباً بوجود الشطر الآخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا أيضاً بأن قال أنت طالق إن شاء الله. قال الشيخ أبو المعين: لو لم يكن الشرط مانعاً للعلة وإنما يكون مانعاً للحكم أدَّى ذلك إلى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد. ونظيره من الحسيات الرَّمي، فإن نفسه ليس بقَتْل ولكنه بعرض أن يصير قتلاً إذا اتصل السهم بالمحل. وإذا حال بينه وبين الرمي ترس منع الرمي من انعقاده علة للعقل لا أنه منع القتل مع وجود سببه. فكذا التعليق بالشرعيات. وتبيَّن بهذا أن المعلق بالشَّرط يَصير كالمُنْجَز عند وجود الشرط لأن الشرط إذا وُجد ارتفَع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزاً في هذه الحالة. فإن قيل الصحيح إذ قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثم جُن فدَخلت الدار تُطَلّق ولو نجز في هذه الحالة لم يقع. قلنا: إنما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزاً عند وُجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحاً منه والتنجيز إنما لا يصح من المجنون لأن كلامه غير مُعتبر شرعاً فإذا كان هذا تنجيزاً بكلام صحيح شرعاً عمل في حقه أيضاً. وإذا ثبت أنه بمنزلة التنجيز يُراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط. فالحاصل أن التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيُراعى أهلية التكلم في ذلك الوقت والوُصول إلى المحل عند وجود الشرط فيُراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الأئمة رحمه الله.

فإن قيل: إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم قال لعبده: إن طلقتُ امرأتي فأنت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقاً عند وجود الشرط للزم أن يعتق العبد. قلنا: إنما لا يعتق لأنه عرف بدلالة الحال أن غرضه من قوله إن طلقت فكذا منع نفسه عن تطليق بكلام مستانف بعد اليمين يقدر على الامتناع عنه والإقدام عليه فينصرف اليمين إليه كما لو جرح رجلاً ثم قال: إن قتلته فعَبدي حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد وصار قتلاً بعد اليمين لأن غَرضه المنع عن قتل يُباشره في المستقبل ويقدر على الامتناع عنه إن شاء فكذا هذا.

قوله: (فبقي غير مضاف إليه) أي غير متصل بالمحل **(ألا ترى)** توضيح لقوله: لا ينعقد سبباً يعني السبب ما يكون مفضياً إلى ثبوت الحكم ومتقرراً عند ثبوته والسبب المعلّق أي الكلام المعلق بالشرط الذي يصير سبباً عند وجود الشرط ليس بمُفْضٍ إلى

ما يكون طريقاً والسبب المعلق يمين عقدت على البر والعقد على البر ليس بطريق إلى الكفارة لأنه لا يجب إلا بالحِنْث وهو نَقْض العقد فكان بينهما تنافٍ

الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانعٌ عنه فكيف يجعل سبباً. وهذا لأنه جعل جزاءً للشَّرط لينعقد يميناً إذ الشرط والجزاء يَمين على ما عُرِف. وقصده من هذا التصرف تحقيق موجبه وهو البر إلا أن البر لا يتأكد إلا بضمان يلزمه عند الهتك فجعل مضموناً بالجزاء ليتحرَّزْ عن الهَتك. وإذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفي تحقيقه إعدام موجب ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضياً إلى وجود الحكم بل يكون موجباً عدَمَه فلا يكون سبباً قبل وُجود الشرط. وبما ذكرنا يتبيَّن الفَرْق بين الإضافة والتعليق. فإن الإضافة لثبوت الحكم بالإيجاب في وقته. فإن قوله: أنت حُر غداً لوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية فيتحقق السَّبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية لأن الغد وما يُشبهه تَعيين زمان الوقوع، والزمان من لوازم الوقوع. كما إذا قال: أنت حُر الساعة فكانت الإضافة تحقيقاً للسببية والتعليق مانعاً عنها. ولهذا ذكر في نوادر الصَّوم من «المبسوط» إذا قال: للّه عليَّ أنْ أتصدَّق بدِرْهم غداً فعَجَّل يجوز ولو قال: إذا جاء غد فله عليَّ أنْ أتصدَّق بدرهم فتصدَّق به قبل مجيء الغَد لا يجوز لوجود السبب في الإضافة وعدمه في التعليق.

والعقد على البر ليس بطريق إلى الكفارة لأنها لا تجب إلا بالحَنْث أي عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر فكيف يكون مفضية إلى ما هي مانعة عنه؟ وقوله: **(وهو نَقْض العقد)** أي الحنث نقض اليمين دليل آخر يعني كما أن اليمين لا تصلح سبباً للكفارة لأنها مانعة من الحنث لا تصلح سبباً لها أيضاً لأنها لا تبقى مع الحنث لأن الحنث يُنافي اليمين لأنه نقض اليمين وما يَنْقُض العَقد يُنافيه لا محالة وإذا لم يبق اليمين عند الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لا يُنافيه لا محالة وإذا لم يبق اليمين عند الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لا تصلُح أن تكون سبباً لها قَبْل الحنْث لأن من أوصاف السبب أن يتصور تقرره عند وجود المسبَّب. فإن قيل: هذا خلاف النص والعُرف فإن اللّه تعالى أضاف الكفارة إلى اليمين بقوله عزّ اسمه: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، ويقال في العُرف أيضاً: كفارة اليمين والإضافة دليل السببية. والدليل عليه: أن الصبي أو المجنون لو حلف باللّه أو بالطلاق ثم بلغ أو أفاق فحنث لا كفارة عليه ولو حَلف مخاطب ثم جن فحنث تلزمه الكفارة وكذا في اليمين بالطلاق فلما شرطت أهليته وجوب الكفارة عند اليمين لا عند الحنث عُلم أن السبب هو اليمين.

وقولكم اليمين لا تصلح طريقاً إلى الكفارة غير مُسلَّم لأنه يتوصل بها إلى الكفارة

فلا يصلح سبباً وتبيَّن أن الشرط ليس بمعنى الأجل لأن هذا داخِل على السَّبب الموجب فمنعه عن اتِّصاله بمحله فصار كقوله: أنت منِّي لم يتصل بقوله حُر لم يعمل فصار الحكم معدوماً بعد الشرط بالعدم الأصلي كما كان قبل اليمين

فإنه لولا اليمين لما وجبت الكفارة إلا أنه إنما يتوصل بواسطة الحنث لا بنفس اليمين وهذا هو حدُّ السبب وهو: أن يوصل إليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة لأنه يفضي إلى القتل بواسطة السراية. قلنا: نحن لا ننكر أن اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول: هي سَبَبٌ لها بعد الحنْث وفوات البر بطريق الانقلاب، والكفارة مُضافة إلى تلك اليمين لا إلى اليمين قبل الحنث كذا قال الإمام البرغري رحمه الله. ونظيرهُ الصَّوم والإحرام فإنهما يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سَبَبين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب. وذكر في «الأسرار» إنا نسلم أن اليمين فيما مضى سبب لإيجاب الكفارة ولكن خلفاً عن البر لا أصلاً والخلف يجوز أن يبقى بعد انقطاع العِلة لأن العلة علة لإيجاب الأصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء. ألا ترى أن ملك الثمن لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع بهلاك المبيع أو بَيْعه من إنسان آخر؟ وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق. فأما اشتراط الأهلية وقت اليمين فليست لكونها سبباً للكفارة أو الطلاق ولكن لكونها سبباً للبر. والأسباب الملزمة لا تصح إلا من الأهل. فأما العاقل إذا حَلَف ثم جَنّ فقد أجبنا عنه. وأما قوله يُتوصل بها إلى الكفارة بواسطة الحنث فلا معنى له لأن السبب إذا كان يصير سبباً بواسطة لا بد من أن يكون مُفضياً إلى تلك الواسطة موصلاً إلى الحكم كالجرح يُفضي إلى الألم والألم يُفضي إلى تلف النفس وهاهنا الحنث مَمنوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف أن يكون اليمين مُفضية إلى الحكم كذا في طريقة الإمام البرغري (**وتبيَّن أن الشَّرط ليس بمعنى الأجل**) يعني تبين أن التعليق ليس كالتأجيل فإن التاجيل لا يمنع وصول السَّبب بالمحل لأن سبب وجوب التسليم في الدَّيْن والعَيْن جميعاً العقد ومحل الدَّين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وإنما يؤخر المطالبة والأجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق أداء الواجب. وأما التعليق فيمنع وصوله إلى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور ثبوت الحكم قبل تمام السبب، داخلٌ على السَّبب المُوجب وهو قوله: أنت طالق فصار الحُكْم معدوماً بعد الشرط أي بعد ذكر الشرط قبل وجوده (بالعدَم الأصلي) أي العدم لعدم الدليل الموجب للحكم لا للمانع يمنع كما كان قبل اليمين فإن وجد الدليل الموجب للحكم مع قيام التعليق يجب الحكم به كما قبل التعليق وإلا فلا. ففي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾ [النساء:٢٥] الآية، قد قام الدليل على الجواز

وهذا بخلاف البيع بخيار الشَّرط لأن الخيار ثمة داخل على الحكْم دون السبب حَقيقة وحكماً. أما الحقيقة فلأن البيع لا يحتمل الخطر وإنما يثبت الخيار بخلاف القياس نظراً. فلو دَخل على السبب لتعلّقه حُكمه لا محالة، ولو دَخل على الحكم لنزل سببه وهو مما يَحتمل الفسخ فيصلح التدارك به بأن يصير غير لازم بأدنى المخطرين فكان أوْلى وأما هذا فيَحتمل الخطر فوجب القول بكمال

بدون الشرط مثل قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤]، ﴿فَانْكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء:٣]، ﴿وَأَنْكِحُواْ الأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ [النور:٣٢]، فيجب القول به إذ لم يعارضه التعليق بالشرط. وفي مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أيَّامٍ﴾ [البقرة:١٩٦]، ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِينَ مِسْكِيناً﴾ [المجادلة:٤]، ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ [النساء:٤٣] و [المائدة:٦]، لم يقم دليل على ثبوت ثبوت هذه الأحكام المعلقة بهذه الشروط قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت.

قوله: (وهذا) أي ما ذكرنا من تعليق الطلاق وأخواته بالشرط بخلاف البيع بشَرْط الخيار فإن الشرط فيه داخل على الحكم دونَ السَّبب لأن البيع لا يحتمل الخطر لأنه من قبيل الإثباتات وهي لا تحتمل الخطر لأنه يؤدِّي إلى القمار الذي هو حَرام وفي جعله متعلقاً بالشرط خطر تام. فكان القياس أن لا يجوز البيع مع خيار الشرط إلا أن الشرع جَوَّز ذلك ضرورة دفع الغُبن فكان نظير أكل الميتة حالة المَخْمَصة فيتقدَّر بقَدْر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلاً على الحكم دون السبب لأنه لو جعل داخلاً على السبب لتعلق حكمه أيضاً ضرورة استحالة ثُبوت الحكم قبل السبب ولو جُعل داخلاً على الحكم لنزل سببه أي انعقد ونفذ في الحال ولم يتعلق بالشرط، إلا أن حكمه يتأخر عنه والحكم مما يحتمل التأخُّر عن السَّبب فكان جعله داخلاً على الحكم أوْلى، تقليلاً للخطر وفيه تحصيل المقصود أيضاً. وكان قوله: وهو أي السبب مما يحتمل الفسخ جواب سؤال يرد عليه وهو أن يقال السَّبب لما نزل ولم يتعلّق بالشرط لا يمكن فسخُه بدُون رضاء صاحبه لأنه من العُقود اللازمة فلا يحصل المقصُود لصاحب الخيار. فقال: البيع مما يَقبل الفسخ فيمكن تدارك زوال السبب أو تدارك دفع الغُبن بأن يُجعل غير لازم ليمكنه فسخه بدون رضاء صاحبه فيحصل مقصوده. والضمير في **(به)** راجع إلى الطريق الثاني. **وقوله (بأن يُجعل)** بدل من به. والباء في **(بأدنى)** متعلقة بيجعل أي يمكن تدارك دفع الغبن بإدخال الشرط على الحكم دون السبب بأن يجعل السبب وهو البيع غير لازم بأدنى الخطرين وهو تعليق الحكم دون السبب فكان هذا الطريق أوْلى من تعليق السبب فأما هذا أي ما نحن بصدده من الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر أي التعليق بالشرط والخطر الإشراف على

التعليق في هذا الباب. وأما الحُكْم فإن من حَلَف لا يبيع فباعَ بشرط الخيار حَنَث لو حَلَف لا يُطلِّق فحلَف بالطَّلاق لم يَحْنَث وإذا بطلت العلَّة صار ذلك الإيجاب علة كائنة ابتداء ولهذا صحَّ تعليق الطلاق قبل المِلْك به. ولهذا لم يَجُز

الهلاك ومنه الخطر لما يُتراهن عليه كذا في «المغرب» فوجب القول بكَمال التعليق في هذا الباب بأن يجعل الشرط داخلاً على أصل السبب إذ لو جعل داخلاً على الحكم كان تعليقاً من وجه دون وجه والأصل هو الكمال في كل شيء إذ النقصان بالعَوارض وقد عُدم العارض هاهنا فوجب القول بكَمال التعليق. وقيل في الفَرْق بين شَرْط الخيار وسائر التعليقات أن ثبوت الشرط في البيع بكلمة: على أن إذ هي المستعملة فيه فيقال بعتك على أني بالخيار، أو على أنك بالخيار. وهذه الكلمة وإن كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فإنك إذا قلت أزورك إن زرتني، كنت معلقاً زيارتك بزيارة صاحبك وإذا قلت أزورك على أن تزورني كنت معلقاً زيارة صاحبك بزيارتك وتكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا إجماع أهل اللغة وإذا كان كذلك لا يُوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يُوجب تعليق الخيار بالبيع وثُبوته به فينعقد البيع سابقاً ثم يثبت الخيار وإذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثُبوت الحكم وهو المِلْك لأن ذلك خيار الحكم في الشرع.

قوله: (ولو حلف لا يُطلِّق فحلف بالطلاق) بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق لم يحنث. يعني قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعي أيضاً فإنه ذكر في «الوجيز» و «التهذيب»: إذا قال إن طلقتك فأنت طالق ثم علق طلاقها على صِفة أي شرط ووجدت فهو تطليق ومجرد الصفة ليس إيقاعاً وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بإيقاع ولا وقوع. وذكر في «الملخص» أيضاً: ولو علق بالتطليق ثم قال: إن دخلت الدار فأنتِ طالق، لم يقع شيء فإذا دخلت وهي مَمْسوسة وقعت حينئذ تطليقتان. فثبت أن مذهبه مثل مذهبنا في هذه المسألة. وأما مسألة البيع فلا أعرف مَذْهبه فيها وما ظفرت بها في كتبهم صريحاً فإن كان موافقاً لمذهبنا فقد صَحَّ الفرق وتم الإلزام وهذا هو الظاهر من مَذْهبه فقد ذكر في «الوسط» للغزالي إلى أن الثابت بشَرْط الخيار جواز العقد واستحقاق الفَسخ ولا يؤثر في تأخير الملك في قول بَلْ يثبت الملك للمشتري، لأن البيع سبب الملك، ولا يقطع الحكم عن سببه إلا لضرورة ولا ضرورة إلا من جهة الخيار المشروع لاستدراك الغُبنية وأمكن تحصيل هذا المقصود بنفي اللزوم، فلا حاجة إلى نفي الملك. والأصح أن الملك موقوف إنْ كان الخيار لهما وإن كان لأحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على أن مذهبه في انعقاد البيع بشرط الخيار مِثل مذهبنا وإن كان مخالفاً لم يتم الإلزام وكان تفريعاً على المذهب.

تعجيل النذر المعلّق وتعجيل الكفارة، وهو كالكفارة بالصوم وفرقه باطل لأنا قد

(وإذا بطلت العلقة) أي التعليق بوجود الشرط **(صار ذلك الإيجاب علة)** كأنه ابتداء يعني يصير علة في الحال مقتصرة عليها وهو قول المشايخ المعلّق بالشرط كالملفوظ به لدى الشرط ولهذا شرطنا الأهلية حالة التعليق كما بينا لأن ذلك الإيجاب لما صار عِلّة يشترط أن يكون صادراً من الأهل ليصير كالملفوظ لدى الشرط.

قوله: (ولهذا) أي ولما ذكرنا أن المعلق ليس بسبب صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لأن المعلّق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة فأما الملك في المحل فإنما يشترط لإيجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بإيجاب ولكنه بعرض أن يصير إيجاباً فإن تيقنا بوجود الملك في المَحل حين يصير إيجاباً بوصوله إلى المحل صححنا التعليق باعتباره وإن لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا أثر له في إثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه إيجاباً عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو أن ما عُلِم ثُبوته فالأصل بقاؤه. ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي نتيقّن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الأولى. فإن قيل: جميع ما ذكرتم يبطل بما رُوي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه خطب امرأة فأبوا أن يزوّجوها إلا بزيادة صداق. فقال: إن تزوجتها فهي طالق ثلاثاً فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: لا طَلاق قبل النكاح»[1]، فهذا كلام مُفَسَّر لا يقبل التأويل. قلنا: إن صح هذا الحديث فنحنُ نقول به ولكنه لم يصح لأن مداره على الزُّهري وأنه قد عمل بخلافه فإنه أوَّل قوله عليه السلام: لا طلاق قبل النكاح على أن الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هي طالق ثلاثاً فتحرَّم عليه فقال عليه السلام: لا طلاق. فردّه الحديث إلى المرسل دليل على أنه كان يرى صِحّة المعلق بالنكاح. ومثله رُوي عن سعيد بن المسيب ومكحول وجماعة من التابعين وهو مَذهب ابراهيم النخعي وعامر والشعبي وسالم بن عبد الله ولا يجوز أن يجتمع هؤلاء الثقات على خلافِ النص لا يحتمل التأويل أو يُتوهَّم أنه لم يبلغ كافتهم أو لم يحتج به عليهم مع ظُهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر في «الأسرار».

قوله: (ولهذا) أي ولأن التعليق للإيجاب عن الانعقاد لم يجز تعجيل النذر المعلّق لأنه ليس بسبب لما لم يصل إلى ذمة قابلة للحكم والشَّرط منع وصوله إلى المحل فلا يكون سبباً كبعض النذر والأداء قبل السبب لا يجوز. وكذا لا يجوز تعجيل الكفارة قبل

---

(١) أخرجه ابن ماجة في الطلاق حديث رقم ٢٠٤٩، وابن ماجة حديث رقم ٢٠٤٨.

بيَّنا أن حق اللّه في المال فعل الأداء لا عَين المال، إنما يقصد عين المال في حُقوق العباد أما في حُقوق اللّه تعالى فلا لأن العبادة فِعل لا مال وإنما المال آلتهُ

الحنْث كالكفارة بالصَّوم لأن اليمين سببب الوجوب بشرط الحنث والتقدير: إن حنثت فعلي إطعام عشرة مساكين بتلك اليمين فمنع اليمين عن كونها سبباً في الحال، ولكنها بعرضية أن تصير سبباً فصحت إضافة الكفارة إليها فقبل أن تصير سبباً بالحنث لا يتصوَّر الأداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث **(وفرقه)** بين المالي والبدني **(باطل)** فإن بعد تمام السبب وجوب الأداء قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني أيضاً فإن المسافر إذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وإن تأخر وجوب الأداء إلى ما بعد الإقامة بالإجماع لحصُول أصل الوجوب بالسبب. وهذا لأنا قد بيَّنا يعني في «المبسوط» وغيره أن الواجب للّه تعالى علَى العبد فعل هو عبادة وإنما المال ومنافع البدن آلتان يتادَّى الواجب بهما فكما أن في البدني مع تعلق وجوب الأداء بالشرط لا يكون السبب تاماً فكذلك في المالي بخلاف حُقوق العباد فإن الواجب للعَبد مال لا فِعل لأن المقصود حصول ما ينتفع به العبد أو يندفع عنه الخُسران به وذلك بالمثل دون الفعل. ولهذا إذا ظفر بجنس حقه وأخذه تمَّ الاستيفاء. وإنما يجب الفعل بطريق التبع وفي الأجير المشترك وُجوب الفعل بطريق التبع والمستحقّ هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثَّوب مخيطاً أو مقصوراً. فاما حُقوق اللّه تعالى فواجبة بطريق العبادة ونَفْس المال ليست بعبادة إنما العبادةَ فعل يباشره العَبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة اللّه تعالى وفي هذا المال والبدَن سواء. ولا يُقال: لو كان الفعل هو المطلوب لم يتادَّ بالنائب كالصَّلاة. لأنا نقول: المقصود وهُو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والإنابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلاة لأن المقصود وهو إتعاب النفس بالقيام للخدْمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتادَّ بفعله.

على هذا الأصل وهو أن التعليق بالشرط لا يوجب العدَم عند العدم جوَّزنا نكاح الأمة حال طُوْل الحُرَّة لأنه تعالى أباح نِكاح الأمة حالَ عدم الطَّول بقوله جَلَّ ذِكْره: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً﴾ [النساء:٢٥] الآية، ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتَّعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ثابتاً قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحل وهكذا نقول في قوله: إنْ دخل عبد الدار فأعتقه، فإن ذلك لا يوجب نفي الحك قبل وجود الشرط حتى لو كان قال له أولاً: أعتق عبدي ثم قال: أعتقه إن دخل الدار جاز له أن يعتقه قبلْ دخول الدار بالأمر الأول ولا نجعل الثاني نهياً عن الأول حتى لو عَزله عن أحدهما بقي له الآخر.

قال زُفَر ولما بطل الإيجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه فإذا حلف بالطلاق الثلاث ثم طلقها ثلاثاً لم يبطل اليمين وكذلك العتق. وإنما شرط قيام الملك لأن

فإن قيل: لا خلاف أن الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط وإذا كان الحكم ثابتاً هاهنا قَبل وجود الشرط فكيف يُتصور ثُبوته عند وجود الشَّرط إذ لا يجوز أن يكون الحُكْم الواحد ثابتاً في الحال ومتعلقاً بشرط مُنتظر. قلنا: حِل الوطء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بَشَرْط النكاح في الآيات التي ليست فيها هذا الشرط الزائد ومتعلّق به وبهذا الشرط في هذه الآية وإنما يتحقق ما ادَّعى من التضاد فيما هو موجود فأما فيما هو متعلّق فلا لأنه يجوز أن يكون الحكم متعلقاً بشَرْط وذلك الحكم متعلقاً بشَرط آخر قبله أو بعده. ألا ترى أن من قال لعبده: إذا جاء يوم الخميس فأنْت حُر ثم قال: إذا جاء يوم الجمعة فانت حُر كان الثاني صحيحاً وإن كان مجيء يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو أخرجه عن مُلكه فجاء يوم الخميس ثم أعاده إلى ملكه فجاء يوم الجمعة يُعتق باعتبار التعليق الثاني. فإن قيل: مع هذا لا يجوز أن يكون الشيء الواحد كمال الشَّرط لإثبات حُكْم وهو بعض الشرط لإثبات ذلك الحكم أيضاً وما قلتم يُؤدي إلى هذا فإن عقد النكاح كمال الشرط في سائر الآيات وهو بعض الشرط في هذه الآية إذا قلتم بأن الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط. قلنا: إنما لا يجوز هذا بنص واحد فأما بنصين فهو جائز، ألا ترى أنه لو قال لعبده: أنت حُر إن أكلت ثم قال: أنت حر إنْ أكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الأكل كمال الشرط في التعليق الثاني حتى باعه فأكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب فإنه يعتق لتمام الشرط بالتعليق الأول وبعض الشرط في التعليق الثاني وهو مُلكه.

قوله: (قال زُفَر رحمه الله) إلى آخره. يعني بَنَى زُفَر مذهَبه في أن تَنْجيز الثلاث لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقاً أو دونه على هذا الأصل فقال لما بطل الإيجاب أي بالتعليق يعني لم ينعقد سبباً في الحال لعَدمَ وُصوله إلى المحل. لم يشترط قيام المحل أي بقاؤه **(لبقائه)** أي بقاء الإيجاب المعلق يعني التعليق لأن اشتراطه لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول إليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بأن باع العبد المحلوف بعتقه أو أبان المراة المحلوف بطلاقها لتوهّم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال المحلية أيضاً لتوهّم حُدوثها عند الشرط بأن تزوَّجت بزوْج آخر ثم عادَت إلى الأوَّل **(وكذلك العتق)** أي وكالطلاق المعلّق العتق المعلق في أنه لا يبطل بالتنجيز حتى لو قال لأمته: إن دخلت الدار فانت حُرة ثم أعتقها قبل دخول الدار لم يبطل التَّعليق حتى لو ارتَدَّت ولَحقت بدار الحرب ثم سُبيَت ومَلكها الحالف ثم دخلت الدار عُتقت عنده ولم تُعتق عندنا.

حال وجود الشرط مُتردد فوجب الترجيح بالحال، فإذا وقع الترجيح بالملك في الحال صار زوال الحِلِّ في المستقبل من حيث أنه لا ينافي وجوده عند وجود الشرط لا محالة وزوال الملك في المستقبل سواء. ألا ترى أن التعليق بالنكاح يَجُوز وإن كان الحل للحال معدوماً؟ فلو كان التعليق يتّصل بالمحل لما صح تعليق الطلاق في حق المطلقة ثلاثاً بنكاحها وطريق أصحابنا لا يصح إلا أن

وقوله: (وإنما شرط الملك) جواب عما يقال لما لم يشترط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الإيجاب سبباً فيها ينبغي أن لا يُشترط في حال الابتداء أيضاً لأن المعنى المذكور يشمل الحالين فيصح قوله لأجنبية أو للمطلقة ثلاثاً إن دخلت الدار فأنت طالق، والإجماع بخلافه فعرفنا أنه لا يستغنى عن المحل فبفواته يَبْطل. فقال: إنما شرط الملك في الابتداء لانْعقاد هذا الكلام يميناً لا لحاجة الإيجاب إلى المحل وذلك لأن المقصود من اليمين تأكيد البر بإيجاب الجزاء في مقابلته فلابُدَّ من أن يكون الجزاء غالب الوجود أو متحققة عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر، وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة متردّدة بين أن يوجد فيها الملك فيتحقق الجزاء وتظهر فائدة اليمين، وبين أن لا يوجد فيها الملك فلا يلزمه الجزاء فتخلو اليمين عن الفائدة. فشُرط الملك في الابتداء ليترجح جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط. لأن الأصل في كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فينعقد اليمين فتبيَّن أن اشتراط الملك لانعقاد اليمين لا لحاجة الإيجاب إلى المحل حتى لو كان الملك متيقَّن الوجود عند نزول الجزاء لا يشترط الملك ولا الحل في الحال أيضاً بأن قال لأجنبية أو للمطلقة ثلاثاً إن تزوجتك فأنت طالق صحّ وانعقَدَ اليمين.

(فإذا وقع الترجيح) أي جعل بوجوده في الحال حصل وثبت رجحان وجود الملك على عدمه حال فوات البر وانعقد اليمين صار زوال الحل في المستقبل بإيقاع الثلاث وزوال الملك بالإبانة بما دون الثلاث سواء من حيث أن زوال كل واحد منهما لا يُنافي وجوده عند الشرط لا محالة إذ يحتمل أن يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فإذا بقيت اليمين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بناء عليه أيضاً.

وقوله: (ألا ترى) توضيح لتعليل بطلان الإيجاب يعني بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل في الحال فلا يشترط المحل لبقائه. والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثاً بنكاحها ولو كان للتعليق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكلية.

قوله: (وطَريق أصحابنا لا يصح) إلى آخره. لعلمائنا رحمهم الله في هذه المسألة

. . . .

طريقتان: أحدهما: أن اليمين تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بأن جعلت الدار بستاناً أو حماماً، في قوله: إنْ دخلت الدار فأنت طالق، لأن اليمين لا تنعقد إلا بهما بل افتقارها إلى الجزاء أكثر من افتقارها إلى الشرط لأنها تعرف بالجزاء لا بالشرط ولما بطلت بفوات الشرط فلأن تبطل بفوات الجزاء كان أولى وهاهنا قد فات الجزاء لأن هذه اليمين إنما صحت باعتبار الملك القائم ولم يكن في ملكه إلا ثلاث تطليقات وقد استوفاها كلها فبطل الجزاء ضرورةً فبطلت اليمين وبهذا علل محمد رحمه اللّه فقال: لما طلّقها ثلاثاً فقد ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما إذا طلقها واحدة أو ثنتين وانْقَضت عدَّتها حيث لا تبطل به اليمين لأنه لم يَسْتوف الجزاء بتمامه كان الباقي مملوكاً له إلا أنه لا يَقْدر على تنفيذه لعدم شرطه فبقيت اليمين ببقائه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البُضع حالة الحيض وكالصبي لا يملك التصرفات وإن كان الملك ثابتاً له.

والثاني: أن المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لأن محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فاتت بثبوت الحرمة الغليظة. وإذا بطلت محلية الطلاق لم تبق اليمين بالطلاق ببطلان محلها، كما إذا فاتَت برضاع أو مصاهرة. وهذا لأن التعليق وإن لم يكن طلاقاً في الحال لكنه بعرض أن يصير طلقاً والعرضية إنما تثبت باعتبار قيام الحل والملك في الحال، فإذا بطل الحل بطلت العرضية فلم تبق اليمين. فحاصل الطريق الأول تعيين طلقات هذا الملك للجزاء وبناء بطلان اليمين على فواتها. وخلاصة الطريق الثاني اشتراط المحلية لليمين انعقاداً وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها. ولما كان الطريق الأول منتقضاً بما إذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها اثنتين ثم عادت إليه بعد زَوْجٍ آخر ووجدت الشرط تقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما اللّه ولو تعيَّن طلقات ذلك الملك ينبغي أن تقع واحدة لأنه لم يبق من الجزاء إلا طلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة أعبد فقال: إن كلمت زيداً فأنتم أحرار فأعتق عبدين منهم واشترى آخرَيْن ثم وجد الشرط لا يعتق إلا العبد الذي كان في ملكه وقت اليمين والطريق الثاني لا يتم إلا بأن يثبت للمعلق نوع اتصال بالمحل. بنى الشيخ رحمه اللّه الكلام على الطريق الثاني وبيّن وجه تصحيحه وردّ الطريق الأول، فقال: وطريق أصحابنا لا يصح، يعني الطريق الأول والثاني جميعاً. إلا أن يثبت للمعلق نوع اتصال بمحله فحينئذ يصح الطريق الثاني وبعدما ثبت ذلك يشترط قيام المحل لأن كل ما يرجع إلى المحل يستوي فيه الابتداء والبقاء كالمحرمية في باب النكاح. ثم أشار إلى فساد الطريق الأول وبيَّن وجهه فقال: فأما طلاق هذا الملك فلم يتعيَّن أي للجزاء وصحة

يثبت للمعلق ضرب اتصال بمحلّه ليشترط قيام محله. وأما قيام هذا الملك فلم يتعيَّن. لما بينا أنه لَيْسَ بتصرف في الطلاق ليصحّ باعتبار المِلك والطَّريق في ذلك، أنَّ تعليق الطلاق له شبه بالإيجاب. وبيانه أن اليمين تُعقَد للبر ولا بد من

التعليق بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك أو ملك حادث بعد.

(**لما بيَّنا أنه**) أي المعلق (**ليس بتصرُّف في الطلاق**) لا من حيث الإيقاع ولا من حيث انعقاده سبباً (**ليصح باعتبار الملك**) أي باعتبار ملكه هذه الطلقات دون غيرها والتعليل داخل في النفي ولهذا صح التعليق بالملك. وإلى هذا الطريق مال شمس الأئمة رحمه اللّه أيضاً، فقال: إنما يبطل التعليق بانْعدام المحل لأن صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقاً عند وجود الشرط ولا تصوُّر لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل، لأن الحكم الأصلي للطلاق إزالة صفة الحل عن المحلّ. ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق، لا لأن المتعلق بالشرط تطليقات ذلك الملك، وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعيَّن إلى آخره. ومعناه تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فإن اليمين بالأول يَبطل ولا يبطل بالثاني لأنه لما كان للمعلّق ضرب اتصال وإن لم ينعقد سبباً حقيقة لا بد من بقاء المحل وذلك ببقاء حِل النكاح فاما قيام هذا المِلك في المحل أي الملك القائم حالة التعليق فيه. فلم يتعيَّن أي لم يشترط لبقاء التعليق صحيحاً. لأن التعليق ليس بتصرف في الطلاق بالإيقاع ولا المتعلق بالشرط هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغي أن لا يشترط الملك إلا حال وجود الشرط، إلا أنه شرط في الابتداء لما ذكرنا من تردّد حال وجود الشرط إلى آخره (**والطريق في ذلك**) أي في إثبات اتصال الإيجاب المعلق بالمحل وافتقاره إليه (**أن تعليق الطلاق له شبهة الإيجاب**) أي الطلاق المعلق وإن لم يكن سبباً حقيقة له شبهة كونه سبباً لأن اليمين تعقد للبر ولا بد للبر من أن يكون مضموناً بلزوم الجزاء عند الفوات تحقيقاً للمقصود وهو تأكيد جانب المحلوف عليه. فإذا حلف بالطلاق كان البر هو الأصل أي موجبه الأصلي لأنه هو الغرض من عقد اليمين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات وإذا كان مضموناً به يثبت للمعلق في الحال شبهة الإيجاب كالمغصوب لما لزم الغاصب رده وصار مضموناً بالقيمة عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح الإبراء والرهن والكفالة بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكاة قَدْر قيمة المغصوب في ماله حالَ قيامه. كذا نُقل عن بعض الثقات. وكذا لو أدى الضمان بتملكه من وقت الغصب ولو لم يعتبر هذه الشبهة لثبت الملك من وقت الضمان لا من وقت الغصب.

كون البر مضموناً ليصير واجب الرعاية. فإذا حلف بالطلاق كان البر. هو الأصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب يلزمه ردُّه ويكون مضموناً بالقيمة فيثبت شبهة وجوب القيمة فكذلك هاهنا تثبت شبهة وجوب الطلاق وقَدر ما يجب لا

وذكر في «الجامع» ولو اقر ان هذا الألف في يدي غَصْب غصبته منك فقال المقر له: لا بل لي عليك ألف درهم من ثمن بيع قد قبضته فإنه يقتضي عليه بالف درهم لأنهما اتفقا على وجوب الألف دَيْناً واختلفا في سببه وذلك لا يمنع من صحة الإقرار. وقال الشيخ في شرح الجامع: ودلت هذه المسألة على أن الغصب يوجب الضمان بنفسه إذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كما لو قال: هذا الألف وديعة لك عندي فقال المقر له: لا ولكن لي عليك ألف درهم من ثمن بيع، فانكر المقر ذلك لا شيء للمُقر له لأنه ليس بين ضمان الدَّين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجَمْع. ولما ثبت أن للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزاء هاهنا وهُو الطلاق شبهة الثبوت وشُبهة الشيء لا تستغني عن المحل كحقيقته. الا ترى أن شُبهة النكاح لا تثبت في غير المحل وشبهة البيع لا تثبت في غير المال، وذلك لأن الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف المدلول لمانع فقط لا يدلُّ دليل على مَدْلول في غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على ثُبوت الطلاق في البَهيمة لعدَم المحل فإذا بطل المحل بطل اليمين لما ذكرنا أن كل حكم يرجع إلى المحَل فالابتداء والبقاء فيه سواء. وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من أصول الفقه في إثبات شبهة الثبوت للجزاء أن البر وإن كان واجباً لكنه غير واجب لنفسه وإنما وجب لغيره وهو الاحتراز عن هَتْك حرمة الاسم أو التحرُّز عن لزوم الجزاء. فمن حيث أنه واجب ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عرضية العدم والجزاء حُكم يَلزم عند فوات البر فإذا ثبت لهذا البر عرضية العدم من حيث أنه غير مقصود ثبت بقدره عرضة الوجود للجزاء. وإذا ثبتت عرضيـة الوجود للجزاء ثبتت عرضية الوجود لسببه حتى يكون المُسبب ثابتاً على قدر السبب وعرضية السبب لا بد لها من محل تبقى فيه كما لا بُدَّ لها من محل تنعقد فيه لأن شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقية ذلك الشيء كشُبهة النكاح لا تثبت في المحارم عندهما. وإنما لا نشترط الملك للبقاء كما شرَطنا الحل أن الملك عبارة عن القدرة وإنما يحتاج إليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل، فلهذا لم نشترط الملك وفي الابتداء شرطناه لما ذكرناه. ثم لزم على ما ذُكر من ثُبوت شبهة الإيجاب في التعليق واشتراط المحلية لها تعليق الطلاق بالنكاح في المطلَّقة ثلاثاً فإنه صحيح وإن لم تبق محلاً للطلاق فأجاب عن ذلك، وقال: فأما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة مِلْك الطلاق لأن ملك الطلاق يستفاد بملك

يستغني عن محله. فأما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة مِلْك الطلاق فيصير قَدْرُ ما ادَّعينا من الشُّبهة مستحقاً به فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة.

النكاح. فكان النكاح للطلاق بمنزلة علّة العلّة فكان له شبهة العلة. والإيجاب متى علق بحقيقة العلة يبطل التعليق والإيجاب بأن قال لعبده إن أعتقتك فانت حر فالإيجاب إذا عُلّق بشبهة العلة يبطل به شبهة الإيجاب اعتباراً للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به أصل التعليق لأنه إنما يبطل بالتعليق بحقيقة العلّة والشبهة لا تماثل الحقيقة. ونظيره ثُبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التي هي الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهي النسيئة بشبهة العلة وهي أحد الوَصْفين وعدم ثُبوت حُرمة الفَضْل بأحد الوصفين لأن بالشبهة لا تثبت الحقيقة وإذا بطلت شبهة الإيجاب ولم يبطل أصل التعليق كان التعليق يميناً مجردة فتعلّقت بذمة الحالف ولم يُشترط لها قيام محل الطلاق. ولا يقال: لا نُسلّم أن تعليق الشيء بعلّته يُوجب بطلانه فإنه إذا قال: إن طلقتك فانت طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع اثنتان مع أن التطليق علة للطلاق. لأنا نقول الطلاق مُتعدّد والتطليق ليس بعلّة للجميع وإنما هو علة لطلقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق بالتطليق تعليق الشيء بعلته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذي هو مُوجب هذا التطليق كان التعليق باطلاً أيضاً ولم يقع إلا طلقة واحدة ولكن لا يُصدِّقه القاضي. بخلاف تعليق الحرية بالإعتاق فإنها ليست بمتعددة. وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فإن النكاح علة لملك جميع الطلقات فيكون تعليقاً بالعلة أو بشبهتها لا محالة.

(**فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة**) أي شبهة الثبوت (**مستحقاً به**) أي ساقطاً بالتعليق بالنكاح ومعارضاً به وكان هذه الشبهة كانت ثابتة نظراً إلى أصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة فلم تَبْقَ (**بهذه المعارضة**) أي بمعارضة كون التعليق تعليقاً بشبهة العلة. واعترض عليه بأنا قد سلمنا أن في التعليق شبهة الثبوت في الحال، وأن الشبهة لتفتقر إلى المحل كالحقيقة، وأن بفوات المحل يبطل هذه الشبهة ولكن لا نُسلّم أن في بطلان هذه الشبهة يبطل أصل التعليق. فإن هذا الكلام من حيث أنه يمين له تعليق بذمّة الحالف وهي محله ومن حيث أن له شبهة الوقوع على ما زعمتم له تعلق بالمرأة فإذا بطلت الشبهة بفوات المحل بقي أصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الحالف كما قُلْتم في التعليق بالنكاح في المطلقة ثلاثاً بل هذا أوْلى لأنه لما صحّ ابتداء بدون تعلّق له بالمرأة لأن يبقى بدون ذلك كان أوْلى.

وأجاب الإمام البرغري رحمه الله عنه فقال: صحة اليمين في تلك المسألة كانت باعتبار الإضافة إلى حل في المستقبل. فإن النكاح لا يوجد إلا في المرأة المحلّلة وذلك لم

ومسألة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلاث منصوصة في كتاب الطلاق وفي

تفُتْ بل هو بعَرْض الوجود فصحّت اليمين فأما هاهنا فصحة اليمين مبنية على الحل القائم في الحال وقد بطل. وهذا لأن الإضافة إلى المستقبل لمّا لم توجد تعيَّن الحلُّ القائم للحال شَرْطاً لصحة اليمين لأن الإيجاب وإن لم يكن طلاقاً للحال ولكنه بعرض أن يصير طلاقاً وعرضية الطلاق باعتبار قيام الملك والحل في الحال فإذا بطل الحل بطلت العرضية فتبطل اليمين.

ووَجْه آخر وهو أنا إنما أثبتنا شُبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيداً لكون البر مضموناً وذلك لأن ضمان البر بوُقوع الجزاء حالة وُجود الشَّرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقُّن احتاج إلى تأكيد ليلتحق بالمتيقَّن به فجُعل كأنه واقع في الحال. وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة إلى هذا النوع من التأكيد للتيقُّن بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقاً بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجوداً في تلك الحالة لا محالة فيصير قدْر ما ادَّعينا منَ الشُّبهة مستحقاً بهذا النوع من التعليق، أي ساقطاً لعدم الحاجة إليها. فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة، أي بمعارضة كون البر مضموناً بالجزاء يقيناً لكونه تعليقاً بماله حكم العلة.

وذكر في بعض الشروح بهذه العبارة: فأما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وإن لم يكن المحل والملك في الحال موجودين لأن التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهي المنع لكون البر مضموناً بالجزاء لا محالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل والملْك بل هو أولْى بالصحة لأن في حال قيام الملك يكون البر مضموناً ظاهراً غالباً وكون البر مضموناً هاهنا جزمي فكان أحق بالصِّحة فعلى هذا تسقط الشبهة التي ذكرناها في المتنازع فيه وهو شُبهة ثُبوت الطَّلاق لأنه لما صَحَّ تعليق الطلاق بالنكاح يَلْزم سُقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشُّبهة إنما تُعتبر عند إمكان الحقيقة. وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التطليق فيه ممكن وعدمت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله: فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سُقوط هذه الشبهة وهي أن لتعليق الطلاق شبهاً بالإيجاب فصار هذا معارضاً للشبهة السابقة على الشَّرط فتسقط وقوله: فيصير قَدْر ما ادعينا من الشبهة مستحقاً به، يعني به أن البر مضمون جزماً فلا حاجة إلى إثبات تلك الشبهة سابقةً على الشرط.

واعترض على ما ذكرنا إذا حلف بالظهار أو بالإيلاء فقال: إن دخلت الدار فأنت عليَّ كَظَهْر أمِّي أو قال: إن دخلت الدار فوالله لا أقْربك ثم طلَّقها ثلاثاً لا يبطل ذلك التعليق

....

حتى لو عادَت إليه بعد زَوْج آخر ووجد الشرط ينجز الظهار والإيلاء. فأجاب أبو الفضل الكَرْماني رحمه الله عنه بأن محل عمل الظهار الرَّجل في التحقيق وهو مَنعه عن الوطء والمحل بحاله كما كان بمنزلة اليمين فإذا كان محل نُزول حكم الظهار قائماً من غير تجدُّد نَزل. وأجاب غيره بأن الظهار لا يُعقد لإبطال حل المحلية حتى إذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله وإنما أثره في منع الزوج عن الوطء الحلال إلى وقت التكفير فلما كان حُكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث يثبت المنع باعتبار حرمة المحل وإن لم يَبْقَ بذلك الطريق. فيبقى الظهار إلا أن ابتداء الظهار في غير الملك لا يُتصوّر وإن كان المنع مُتصوَّراً، لأن الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك. فأما الطلاق فعمله في إبطال الحلّ وقطع الملك وبَعْدَ وُقوع الثلاث فات محل الحكْم فلا تَبْقى اليمين بالطلاق. فأما الإيلاء المعلّق فلا حاجة له إلى أن تكون المرأة محللة فإنه يَنْعقد في غير المِلْك فلا يبطل لعدم الملك. والإيلاء المنجز على الخلاف أيضاً.

واعتُرض أيضاً بأن المرأة إذا ارتدَّت والعياذ بالله وقد عُلّق طلاقها بالشَّرط فإن اليمين لا تبطل وقد بطل حِل المحلية. وبأن الأمة إذا استولدت حتى تعلّق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدّت وسُبيت وعادت إلى المَوْلى استحقت العِتْق. وأجيب عن الأول بأن المحلية لا تبطل بالرِّدة بدليل أن المرأة إذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم طلقها في العدة وقع طلاقُها ولو ارتدّ جميعاً لا يبطل النكاح وإنما تقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين. وعن الثاني بأن العتق حين وقع بطل التعليق بالمَوْت وبالملك ثانياً لا يعود ذلك ولكن يتعلّق بالموت عتق آخر بسبب جديد له وهو قيام نَسب الولد في الحال كما لو استولدها بنكاح فإنها لا تصير أم وَلد له فإن ملكها صارت أم ولد له الآن لقيام النسب في الحال.

(**ومسألة تعليق الطلاق إلى آخره**) إنما ذكر هذا لان بعض أصحابنا لما عجزوا عن الجواب حين أورد عليهم هذه المسألة نَقْضاً انكروا صِحَة التعليق فقال الشيخ لا وَجْه إلى ذلك لأنها منصوصة في كتاب الطلاق وفي أيمان «الجامع» نصّ في نظيره أي نظير المذكور وهو ما إذا قال لحُره: إن ارتددت فسُبيتَ فملكتُك فانتِ حرة ثم كان كذلك فملكها عتقت. قال الشيخ في «شرح الجامع» قد قال أصحابنا رحمهم الله: إن إيجاب التحرير باليمين لا يبقى بعد العتق وقد صح استئنافه هاهنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا في الطلاق إذا علقه بالنكاح وقد حُرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسألة أوضح نص في هذا. كذا في أيمان «الجامع» في باب الحِنْث في ملك العَبد والمكاتب.

«الجامع» أيضاً نص في نظيره وهو العتاق وأبعده من هذه الجملة ما قاله

قوله: (وأبعد من هذه الجملة) إلى آخره. يعني حمل المطلق على المقيد كما قال الشافعي أبعد من الصواب من الجملة التي سبق تقريرها لأن فيه إضافة النفي إلى النص المُوجب وإبطال الإطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو إضافة النفي إلى الموجب فلهذا كان أبعد من الصواب. والمطلق هو اللفظ المعترض للذات دُون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات. والمقيد هو اللفظ الدال على مَدْلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق دل على شائع في جنسه مثل رجل ورَقَبة. فيخرج عن التعريف المَعارف لكونها غير شائعة لتعيُّنها بحسب الاستعمال فإن أنت مثلاً لا يفهم منه عند الاستعمال إلا معين بخلاف «رَجُل» فإنه لا يُفهم منه معين. ويخرج منه أيضاً النكرة في سياق النفي والنكرة المستغرقة في سياق الإثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها إذ المستغرق لا يكون شائعاً في جِنسه. والمقيد، هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل وأنت.

وذكر في «أصول الفقه» للإمام الرَّازي أن كل شيء له ماهية وحقيقة وكلِ أمر لا يكون المفهوم منه عين المَفهوم من تلك الماهية كان مُغايراً لها سواء كان لازماً لها أو مفارقاً. لأن الإنسان من حيث أنه إنسان فإما أنه ليس إلا الإنسان واحد أو لا واحد، فهما قيدان مغايران لكونه إنساناً وإن كنا نعلم أن المفهوم من كونه إنساناً لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث أنها هي من غير أن تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المُطلق فتبين بهذا أن قول من يقول المُطلق هو اللفظ الدَّال على واحد لا بعينه سَهْو لأن الوحدة وعدم التعين قيدان زائدان على الماهية. ثم وُرود المطلق مع المقيَّد على وجوه:

إما أن يكون ورودهما في سبب حكم في حادثة أو شرطه مثل نصَّي صدقة الفطر على ما سيأتي.

أو في حكم واحد في حادثة واحدة إثباتاً كما لو قيل في الظهار: أعتِقْ رقبة ثم قيل: أعتِق رَقبة مُسْلمة.

أو نفياً كما لو قيل: لا تُعتق مُدبّراً لا تُعتق مدبراً كافراً.

أو في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بأن يكون قبل المسيس وإطلاق إطعامه عن ذلك.

أو في حكمين في حادثتين كتقييد الصِّيام بالتتابع في كَفَّارة القَتْل وإطلاق الإطعام في كفارة الظهار.

الشافعي رحمه اللّه مِنْ حمل المطلق على المُقيَّد في حادثة واحدة بطريق الدَّلالة لأن الشيء الواحد لا يكون مُطلقاً ومقيداً مع ذلك والمطلق ساكت

أو في حكم واحد في حادثتين كإطلاق الرَّقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل فهذه ستة أقسام.

واتفق الأصوليون على أنه لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدَم المنافاة في الجمع بينهما. وذكر بعض أصحاب الشافعي الحمْل في القسم الرابع. واتفق أصحابنا وأصحاب الشافعي على وُجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني. واختلفوا في القسم الأول والأخير فعند بعض أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي الحمل واجب في القسم الأول من غير حاجة إلى قياس ونحوه. وعند عامة أصحابنا لا حَمْل فيه. واتفق أصحابنا في القسم الأخير على أن لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند أصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يُحمل المطلق على المقيد بموجب اللغة من غير نظير إلى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق إلى الفهم معناه كقوله تعالى: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتَ﴾ [الأحزاب٣٥]، وقال أهل التحقيق منهم أنه يحمل على المقيد بقياس مُستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم. هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب أصحابنا وأصحاب الشافعي.

وتبين بهذا أن المراد من استبعاد الشيخ حَمْل المطلق على المقيد في حادثة واحدة ما إذا كان القيد والإطلاق في السبب أو الشرط لإمكان الجمع بينهما فيهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما فيه على ما تبيَّن في آخر هذا الفصل. واستدل من أوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والإطلاق في السبب والشرط أو في الحكم بأن الحادثة إذا كانت واحدة كان الإطلاق والقَيد في شيء واحد إذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوزُ أن يكون مُطلقاً ومقيداً للتنافي فلا بد أن يجعل أحدهما أصلاً ويبنى الآخر عليه. (**والمطلق ساكت**) عن القيد أي لا يدل عليه ولا ينفيه (**والمقيَّد ناطق به**) أي يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان أوْلى بأن يجعل أصلاً ويبنى المطلق عليه. ولأن المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيَّد بياناً للمُطْلَق على ما هُو المختار لا نسخاً فيثبت الحكم مقيداً بهما. كما قيل في نصوص الزكاة فإن المطلق عن السوم وهو قوله علي السلام: «في خمس من الإبل شاة» محمول على المقيد بصفة السَّوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة».

وكما قيل في نُصوص العدالة فإنَّ النصوص المطلقة عن صفة العدالة في الشهادات

والمقيَّد ناطق فكان أولى كما قيل في قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة» وكما قيل نصوص العدالة.

وإذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك أيضاً لأن قيد الإيمان زيادة وَصْف يجري مَجْرى التعليق بالشرط فيُوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لأنها جنْس واحد بخلاف زيادة

مثل قوله: ﴿واسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [سورة البقرة:٢٨٢]، ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بأَرْبَعَة شُهَدَاء﴾ [النور:٤]، وقوله عليه السلام: «لاَ نِكَاحَ إلاَّ بِشُهود» محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهاة مثل قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوِي عَدلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق:٢]، ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي وشاهِدَيْ عَدْل» وحاصل هذا الدليل راجع إلى أن المفهوم حجة شرعية.

(وإذا كانا) أي الإطلاق والقيد في حادثتين في حكم واحد. مثل كفارة القتل فإن الرقبة فيها مقيدة بصفة الإيمان **(وسائر الكفارات)** فإن الرَّقبة فيها مطلقة **(فكذلك أيضاً)** أي يُحمل المطلق فيها على المقيد أيضاً لكن بقياس صحيح عِنْد بعضهم وبدونه عند آخرين. واستدل من أوجب الحَمْل مطلقاً من غير حاجة إلى قياس بأن أهل اللغة يتركون التقييد في كل مَوضع اكتفاءً بذكْره في موضع كقوله تعالى: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ والْحَافِظَاتِ والذَّاكِرِينَ اللّه كَثِيراً وَالذَّاكِراتِ﴾ [الأحزاب:٣٥]، أي والحافظات والذاكرت كثيراً وكقول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرَّأْيُ مختلفُ

أي نحن بما عندنا راضون. وبأن القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض فإذا نص على الإيمان في كفارة القتل لزم في الظهار كان القيد متصل به أيضاً. وهذا كلام ساقط لأن الأصل في كل كلام حمله على ظاهره إلا أن يمنع عنه مانع وإذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الإطلاق إلى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والتشهّي كما لا يجوز عَكْسه ويجوز أن يكون حُكْم اللّه تعالى في أحدهما الإطلاق وفي الآخر التقييد. وأما قولهم: القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك في أنه لا تناقض في شيء منه ولا اختلاف فأما في دلالة عباراته على المعنى فلا لأنها متعددة ودلالاتها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الأشياء المختلفة دلالته على غيره وثبوت القيد في الحافظات والذاكرات. والشعر للعَطف وعدم الاستقلال. وأما مَنْ جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه

الصوم في القتل فإنه لم يَلْحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل وكذلك أعداد الرَّكعات ووظائف الطَّهارات وأركانها ونحو ذلك لأن التفاوت ثابت باسم العِلْم وهو لا يوجب إلا الوجود وعندنا لا يُحمل مُطلق على

أيضاً على أن المفهوم حجة. وإليه أشار الشيخ رحمه الله في الكتاب فقال: التقييد بالوصف بمنزلة التَّعليق بالشَّرط وأنه يُوجب عدم الحكم عند عَدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مرّ بيانه. فلما كان النفي حكم النص المقيد كالإثبات يتعدَّى إلى نظيره بعلة جامعة كما إذا كان النفي منصوصاً وكما يتعدّى الإثبات. والرَّقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الإيمان فأوجب عدم الجواز عند عدمه فيَتعدَّى هذا الحكم إلى نظائرها من الكفارات كما تعدّى تقييد الأيدي بالمرافق في الوضوء إلى نظيره وهو التيمم لأن كل واحد منهما طهارة. ولا يُقال هذا تعدية إلى ما فيه نصٌّ بالإبطال. لأنا قد بيَّنا أن المطلق سَاكت عن القَيْد غير متعرّض له بالنفي ولا بالإثبات فصارَ المحل في حق الوصف خالياً عن النص فيجوز تعدية حُكْم الوصف إليه بالقياس ولهذا لم يُجَوِّز حَمْل المقيَّد على المطلق لأن المقيد ناطق وفي حمله على المطلق بالقياس وبدونه إبطال القيد المنطوق به فلا يجوز. ثم أجاب عما يرد نقضاً على الشافعي، فقال: (بخلاف زيادة الصوم في القتل) يَعْني صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك الزيادة في صوم اليمين حملاً لهذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس حتى لم يجب على الحانث صَوْم شهرين مع أن الكل جنس واحد. وكذا الطعام الثابت في اليمين لم يثبت في كفارة القتل حملاً لها على اليمين بالقياس باعتبار اتّحاد الجنس. وخَصَّ الشيخ طعام اليمين لأن طعام الظِّهار ثابت في القتل في أحد قَوْليْ الشَّافعي فإنه إذا عَجز عن الصَّوم يُطعم ستِّين مسكيناً بالقياس على الظِّهار.

قال شمس الأئمة في المَبْسوط: وهذا بناء على أصله أن المقيَّد والمطلق في حادثتين يُحمل أحدهما على الآخر. وكذلك أعداد الركعات يعني لم تثبت زيادة الرَّكعات الثابتة في الظهر والعصر والعشاء في الفَجْر والمغرب حملاً للمُطلق عَنْ تلك الزيادة على المقيد بها بالقياس مع أن الكل صلاة ووظائف الطهارات يعني وظيفة الوضوء تطهير الأعضاء الأربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم لم تثبت الزيادة الثانية في الغسل في الوضوء بالحَمل عليه مع أن الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحدث. وكذا لم يثبت الزيادة الثابتة في الوُضوء وهي تطهير الأعضاء الأربعة في التيمّم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس (وأركانها) يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح

مقيَّد أبداً لقوله تعالى: ﴿لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة:

لأنه إسالة والمسح إصابة ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظراً إلى الرُّكنية في الوضوء، ونحو ذلك كالحُدود فإن جلد المائة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق الحَمْل وكاشتراط الأربعة في شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحُدود بطَريق الحَمْل. لأن التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب إلا الوجود يعني التفاوت بين هذه الأشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم العلم هو اسم الشهرين وثلاثة أيام واسم الركعتين وثلاث وأربع واسم الغسل والمسح والتنصيص بالاسم العلم يُوجب الوجود عند الوجود لا يوجب العدَم عند العدم وإذا لم يثبت العدم به في المحل المنصوص لا يُمكن تعديته إلى غيره لأن تعدية المعدوم مُحال.

قوله: (وعندنا لا يُحمل المُطْلق على المقيَّد أبداً) يعني لا في حادثتين ولا في حادثة بعد أن يكونا حكمين ولا تلتَفت إلى ما توَّهم البعض أن المراد منه نفي الحَمْل بالكُلِّية وإن كان القَيْد والإطلاق في حكم واحد في حادثة واحدةٍ فإن ذلك مخالف للرَّوايات أجمع فقد ذُكر في «التقويم» وكذلك الجواب عندنا في المطلق أنه على إطلاقه والمقيَّد على تقييده في الحادثة الواحدة بعد أن يكونا حكمين. وذكر في «الأسرار». فإن قيل: إنك لا تحمل المطلق على المقيد. قلنا: نعم إذا كانا غيرين حُكمين أو شرطين أو علتين فأما الواحد إذا ثبت بوَصف فدونه لا يكون ثابتاً لا محالة ضرورة. وذكر شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه اللّه في شرح كتاب الصوم: إنما لا يُحمل المطلق على المقيَّد عندنا إذا وجد القَيد والإطلاق في سبب الحكم في صدقة الفطر أو في نوعين مُختلفين من حُكْم السبب كما في كفَّارة الظِّهار فإنه ذَكر الإعتاق والصَّوم فيها مقيَّدين بالقبيلة على المسيس والإطعام مُطلقاً ولم يُحمل المطلق على المقيّد. فأما إذا وردا في شيء واحد من حُكم السبب فإنه يُحمل المطلق على المقيَّد كما في حديث الأعرابي قال له النبي ﷺ: «صُمْ شَهرين متتابعين» وروي أنه قال له: صم شهرين، وهذا لأن الحكم الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً. وذكر شمس الأئمة رحمه اللّه في شرح كتاب الزكاة في أثناء مسألة أن المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لأنهما في حادثة واحدة في حُكْم واحد. وذكر في شَرْح كتاب الإيمان في اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين وهاهنا المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والتَّفرق مُنافاة في حكم واحد فمن ضرورة ثُبوت صفة التتابع أن لا يبقى مُطلقاً.

وذكر في «الميزان» واختلف عندنا يعني في حمل المطلق على المقيد، قال بعضهم: يُحمل إذا كان السبب واحداً والحادثة واحدة فأما في حادثتين فلا يُحمل قال

١٠١]، فنبه أن العمل بالإطلاق واجب وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «أبهموا ما أبهم الله واتَبعوا ما بيَّن الله» وهو قول عامة الصحابة رضي الله عنهم

اهل التحقيق منهم بأنه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة أو لا، إلا إذا كان حُكْماً واحداً والسَّبب واحداً. وذكر في «شرح التاويلات» في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء:٩٢]، أن الحادثة إذا كانت واحدة وورد فيها نصَّان مقيَّد ومُطلق في الحكم وهو من باب الواجب أن المطلق يقيد إذا كان لا يُعرف التاريخ. لأن الشرع متى أوجب الحكم بوَصف لا بد من اعتبار الوصف فيكون بياناً للمطلق أن المراد منه المقيد وأما إذا كانا من باب الأسباب والشروط فإنه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التنافي. ورأيت في «التلخيص في أصول الفقه» إذا أطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيداً في موضع آخر فلا خلاف أنه يجب الحكم بتقييده لأن التقييد زيادة لا يفيدها الإطلاق كقوله تعالى في موضع: ﴿فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [النساء: ٤٣] و[المائدة:٦]، وفي موضع آخر: ﴿فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيدِيَكُمْ مِنْهُ﴾ [النساء: ٤٣] و [المائدة:٦]، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَت عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة:٣]، وقوله عزّ اسمه: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ [الأنعام:١٤٥]، وهكذا ذكر في عامة نُسخ أصحابنا وعامة نسخ أصحاب الشافعي من «القواطع» و «المستصفى» و «المحصول» وغيرها فتبين أن الحمل في حكم واحد حادثة واحدة واجب وأن معنى قوله: أبداً ما ذكرنا.

قوله: (لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّها الَّذينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاءَ﴾)، الآية الجُملة الشرطية والمعطوفة عليها وهما قوله: ﴿إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنَ تُبْدَ لَكُمْ﴾ [المائدة:١٠١]، صفة لأشياء. والمعنى لا تكثروا مُسائلة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم إن أفتاكم بها وكلفها إياكم تغمكم وتشق عليكم فتندموا عن السؤال عنها وإن تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو ما دام الرَّسول بين أظهركم يوحى إليه تُبْدَ لكم تلك التكاليف تَسُؤْكُمْ وتُؤْمَروا بتحمُّلها فتعرِّضون أنفسكم لغضب الله بالتفريط فيها. وقال إمام الهدى: يحتمل أن يكون هذا نهياً عن سؤالهم عن أشياء لم يكن لهم حاجة إليها على وجه الاستبانة والاستيضاح فنهوا عنه حتى تمس الحاجة فإذا مست الحاجة فقد أطلق لهم السؤال لقوله: ﴿وإن تَسْأَلُوا عَنْهَا﴾ الآية، فجعل الجملة الثانية مُستأنفة لا صفة لأشياء. ثم ظاهر الآية دليل على أن العمل بالإطلاق لأن واجب الوصف في المطلق مَسكوت عنه، والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص فكان العَمل بالظاهر وهو الإطلاق واجباً. وفي الرجوع إلى المقيّد لنعرف حكم المطلق إقدام على هذا المنهى عنه لما في من ترك الإبهام فيما أبهم الله كما أن في السؤال ذلك

في أمهات النساء ولأن المقيَّد أوجب الحكم ابتداءً فلم يَجز المطلق لأنه غير مشروعٍ لا لأن النص نفاه لما قلنا إن الإثبات لا يوجب نفياً صيغةً ولا دلالة ولا اقتضاءً فيصير لاحتجاج به احتجاجاً بلا دَليل وما قُلْنا عمل بمقتضى كل نص على ما وَضع له الإطلاق من المطلق معنى متعين مَعلوم يُمكن العمل به مثل

يُوضحه ان النهي ليس عن السؤال عن المُجمَل والمُشْكل والله اعلم لان ذلك واجب لا يَرد السؤال عما هو مُفسَّر او محكم. فعُلم أن النهي ورد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع نوع إبهام إذ السؤال حينئذ يكون تعمقاً وذلك لا يجوز. والدليل عليه قوله عليه السلام: «اتركوني ما تَرَكْتُكُمْ فإنما هَلك من كان قَبْلكُم بكثرة مسائلهم عن أنبيائهم»(١)، قال ابن عباس رضي الله عنهما: أبهموا ما أبهم الله. أي أطلقوا ما أطلق الله ولا تقيِّدوا الحُرمة في أمهات النساء بالدُّخول بالبنات. يقال فَرس بَهيم إذا كان مُطلق اللَّوْن أي له لون واحد، واتَّبعوا ما بيَّن الله من تَقييد حُرمة الرَّبائب بالدُّخول بالأمهات (وَهُو) أي العمل بالإطلاق قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في أُمهات النِّساء لوُرودها مطلقة في قوله عزَّ اسمه: ﴿وأُمهَّاتُ نِسائكم﴾ [النساء:٢٣]، قال عمر رضي الله عنه: أم المرأة مُبهمة في كتاب الله فأبهموها أي حال تَحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربيبة فاطلقوها وعليه انعقد إجماع مِنْ بعدهم كذا في «التقويم» وما رُوي عن علي رضي الله عنه وغيره مِنْ شرط الدُّخول بالبنت لثُبوت الحُرْمة في الأم فذلك ليس بطريق الحَمْل لكن باعتبار العطف فإنه يقتضي المشاركة في الخبر (**ولأن المقيد أوجب الحكم ابتداء**) يعني لا نُسَلِّم أن المقيد يوجب النفي عند عدَم القيد بدليل انتفاء الجواز لفواته كما قال الشافعي، بل المقيد أوجب الحُكْم في مَحله ابتداءً من غير تعرُّض له بالنَّفي عند العدم. وأما عدم جَواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مَشروع على ما كان قبل ورود المقيَّد (**لا لأن النص**) أي المقيد (**نفاه**) فإن الرقبة الكافرة إنما لم تجز في كفارة القتل لأنها لم تُشرع كَفارة كما لم يجز تحريم النصف وذبح الشاة لا لأن المقيد نفي جوازه أو الكفارة في نفسِها وقدرها لا تُعرف إلا شرعاً فلا يحتاج إلى الشرع للإنعدام كفارة. كذا في «التقويم». (**صِيغةً**) يعني عبارة وإشارة (**ولا دَلالةً**) لأن النفي ضد الإثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص (**ولا اقتضاء**) لأن إثبات الحكم في محل بوصف مُستغن عن النفي عند عدم الوصف. فإنه لو صرَّح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعاً ولا عُرفاً. (**فيصير الاحتجاج به**)

---

(١) أخرجه مسلم في الحج حديث رقم: ١٣٣٧، والترمذي في العلم حديث رقم: ٢٦٧٩، وابن ماجة في المقدمة حديث رقم: ٢.

التقييد فترك الدليل إلى غير الدليل باطل مُستحيل ولا نُسَلِّم له أن القيد بمعنى الشرط. ألا ترى أن قوله: ﴿مِّن نِّسَائِكُمُ﴾ [النساء: ٢٣]، مُعرَّف بالإضافة فلا يكون القيد معرفاً ليجعل شرطاً. ولأنا قلنا: إن الشرط لا يوجب نفياً بل الحكم الشرعي إنما يثبت بالشرع ابتداءً فأما العدم فليس بشرع ولأنا إن سلمنا له النفي

أي بأن الإثبات مُوجب للنفي فيلزم منه حمل المطلق على المقيد (**احتجاجاً بلا دليل**) لأن السكوت عدم والعدم ليس بدليل. أو لأن إثبات الحكم بالنص مقتصِر على هذه الطرق الأربعة فما وراءه يكون احتجاجاً بلا دليل (**بمقتضى كل نص**) أي بموجبه (**الإطلاق من المطلق معنى متعيِّن مَعْلوم**) أي الإطلاق ليس بمعنى الإجمال لأن معناه معلوم يمكن العمل به. وهو نفي لما قال بعضهم: المطلق بمنزلة المُجْمَل لاحتمال كل واحد من الأفراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجح للبعض فكان كالمشترك الذي انسدَّ فيه باب الترجيح فلا يجب العمل به لا بالبيان. والدليل عليه قصة أصحاب البقرة فإنهم لم يعملوا بإطلاقها إلا بعد البيان وارتفاع الاشتباه فقال الإطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به. ألا ترى أنه لو لم يرد المقيد وجب العمل بإطلاقه بالاتفاق من غير بيان؟ وإذا كان كذلك لا يترك الإطلاق الذي هو دليل يمكن العمل به إلى غير الدليل وهو العمل بالمفهوم كما لا يجوز ترك التقييد لإثبات حكم الإطلاق بالاتفاق. وقوله ولا نسلم له أن القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفي عند العدم. وتحقيقه أن الأصل في إيجاب النفي عند العدم هو الشرط عند الشافعي رحمه اللّه ثم إنه ألحق الوصف به في هذا المعنى فجعله نافياً للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط على ما مر بيانه. فالشيخ رحمه اللّه منع أولاً كون القيد بمعنى الشرط مطلقاً فقال (**لا نُسلم له**) أي الشافعي (**أن القيد بمعنى الشرط**) في جميع الصور فإن القيد في قوله تعالى: ﴿مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، ليس بمعنى الشرط لأن النساء معرفة إلينا فلا يكون القيد معرفاً ليجعل شرطاً إذ القيد إنما جعل في معنى الشرط إذا كان ما قيد به منكراً لفظاً ومعنىً كما في قول الرجل: المرأة التي أتزوجها فهي طالق لحُصول التَّعريف به كما مرَّ بيانه في باب ألفاظ العموم فأما إذا كان معرفاً كقوله: هذه المرأة التي أتزوجها فهي طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة البيان كقوله تعالى: ﴿يَحكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ﴾ [المائدة: ٤٤]، وإذا كان كذلك لا بد له من إقامة الدليل على أن القيد المتنازع فيه مثل قيد الإيمان في مسألتنا بمعنى الشرط. ولأنا قلنا يعني ولئن سلمنا أن هذا القيد بمعنى الشرط فلا نُسلم أن الشرط يوجب نَفياً أيضاً لما ذكرنا. بل الحُكْم الشَّرعي إنما يثبت بالشرع ابتداءً يعني الحكم الشرعي أمر وُجودي يثبت بالشرع ابتداءً لا

ثابتاً بهذا القَيْد لم يستقم الاستدلال به على غيره إلا إذا صحَّت المماثلة. وقد جاءت المفارقة في السبب وهو القَتل فإنه أعْظَم الكبائر. وفي الحكم صورة ومعنىً حتى وجب في اليمين التخيير وَدَخَل الطعام في الإظهار دون القتل فبطل

عدم شيء يتحقق بناء على عدم شيء آخر لأن العدم ليسَ بشرع لتحققه قبل الشرع وإذا لم يكن العدَم حكماً شرعياً لم يمكن تعديته إلى الغير.

ولأنا إن سلمنا أن هذا القيد بمعنى الشرط وأنه يوجب النفي في محله وأنه يمكن تعديته لا نُسلم له الاستدلال به على غَيره، يعني لا نُسلِّم أنه يثبت النفي في غير المحل المنصوص استدلالاً به إلا إذا ثبتت المُماثلة بينهما في المعنى الذي تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت في السبب والحكم صورةً ومعنى. أما المفارقة في السبب صورة فظاهر لأن الظهار واليمين غير القَتل صُورة وكذا مَعنى لأن القتل بغير حق من أعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية كالظهار واليمين. ولا يُقال: لا نُسلم أن القتل الذي تعلقت به الكفارة وهو القتل خطأ أعظم جناية من الظهار واليمين. لأن عند الخصم الكفارة تتعلق بالقتل بالعَمد كما تتعلق بالخطأ وباليمين الغموس كما تتعلق بالمعقودة والقَتل العَمْد أعظم من الغَموس. ولما ثبت التفاوت بينهما تثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة أيضاً. وأما المفارقة في الحكم صورة فلأن حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصراً عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والإطعام وهذا مفارق للأول. وكذا حُكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة بأحد الأشياء الثلاثة ثم صَوْم ثلاثة أيام وهو مُفارق لحكم القتل أيضاً. وأما المعنى فلأن في هذين الحكمين ضرب تيسير فإن للطعام مَدْخلاً في الظهار عند العجز. والتخيير ثابت في الأشياء الثلاثة في اليمين مع النقل إلى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القَتل وإذا ثبتت المفارقة بينهما لم يصحّ الاستدلال إذ لا بُدَّ له من المماثلة. وذكر في «الأسرار»: ولا مَدْخل للقياس فيها يعني: في هذه المسالة من وُجوه لأن الحوادث كلها منصوص عليها فلا قياسَ بعضها على بعض. ولأن القياس يُوجب زيادةً على النص وهذا لا يجوز عندنا. ولأنَ الحكم مما لا يُعرف بالقياس بالإجماع لأنه يرجع إلى إثبات قَدْر الكفارة لأن الوصف زيادة معنى كالقدر وكما لا يجوز إثبات زيادة القَدْر بالقياس كذلك الوصف. ولو جاز ذلك لصارت الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقداراً. على أن الكفارات وإن اتفقت اسماً فهي مختلفة الجنس حُكماً لأنها وجبت بأسباب مختلفة الجنس من يمين وظهار وقتل وإفطار والحُكْم يختلف جِنْسه باختلاف سَببه وإذا اختَلف لم يكن الوَاجب بها سَواء فلم يجزْ رد بعضها إلى بعض كما لم يُرد إلى الكفارة النَّذر.

الاستدلال فإن قال: أنا أُعَدِّي القيد الزائد ثم النفي يَثبت به قِيل له إن التقييد بوصف الإيمان لا يمنع صحة التحريم بالكافرة لما قُلنا لكن لأنه لم يُشرع وقد

فالمقاييس باطلة بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه الخاص، وهو أن الجنس مُختلف حكماً وقد ظهر أثر الاختلاف في الإطعام وقدر الصيام. على أن باب القَتْل مُغلَّظ قد ظهر ذلك في أنواع الكفارة وفي وُجوب الترتيب وهذا مخفَّف ولم يجز قِياس ما خُفف فيه على ما غُلِّظ لإثبات التغليظ. ولو احتمل القياس لكان اليد لنا لأن التحرير نوع من أنواع كفارة اليمين فيجب أن يكون أخف من القتل قياساً على سائر أنواعه وكان أخذ حكم اليمين من حكم اليمين أَوْلى من أخذه من القتل. وقال هذا إن سَلَّمنا لهم أن المطلق يُحمل على المقيد وعندنا لا يُحمل بل كلٌّ يعمل بنفسه وإن كانا في حادِثة واحدة بعد أن يكونا حكمين.

قوله: (فإن قال) مُتَّصل بقوله أما العدم فليس بشرع يعني لو قال أنا لا أُعدِّي العدم الذي زَعمت أنه ليس بحكم شرعي بل أُعدي القَيْد الزائد على المُطلق وهُو قيد الإيمان ثم النفي يثبت به في هذا المحل كما ثبت في المنصوص عليه يقال له: إن سلمنا صحة هذه التعدية وثُبوت القيد في المتنازَع فيه فذلك لا يَمنع من صحة تحرير الكافرة هاهنا أيضاً لأن عدم الجواز في المنصوص عليه أعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القَيد عن الجواز. لما قلنا: إن المقيد يُوجب الحكم ابتداء غير متعرِّض للنفي لكن عدَم الجواز لعدَم الشرعية وهاهنا الشرعية ثابتة بدلالة وُرود المُطْلق فكان الجواز ثابتاً فصار الحاصل أن في المنصوص عليه ليس إلا نص مقيد فيثبت مُوجبه وبقي ما وراءه على العَدَم وهاهنا بعد التعدية يجتمع نصّان مُطلق ومُقيد تقديراً لأن تعدية القيد إن سُلمت لا تصلح لإبطال الإطلاق لأن الرأي لا يصلح مُبطلاً للنص بوجه فصار بعد التَّعدية كأنه اجتمع منه مطلق ومُقيد فيثبت مُوجب كل واحد منْهما فيجوز تحرير الكافرة بالنَّص المطلق وتحرير المؤمنة به وبالنص المقيد أيضاً.

وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع المقيد والمطلق في حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لا محالة على ما بينا ونبين بعد. فكان الجواب الصحيح أن هذا الاستدلال أو التعدية فاسدة للمفارقة وللمَعاني المذكورة في «الأسرار» إلا أن الشيخ تسامح فيه لأن التعدية لما فَسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق في التحقيق وإنما يلزم ظاهراً على تقدير التسليم فتساهل في جوابه. فإن قيل: لعل من مذهب الشيخ عدم جَواز الحمل في حكم واحد في حادثة واحدة أيضاً كما أشار إليه هذا الجواب وقوله: أبداً. قلنا مَنع من هذا الاحتمال قَوله: فيما بعد بخطوط والحكم الواحد لا

شُرِع في المطلق لما أُطلق فصارَت التعدية لمَعْدوم لا يصلح حُكماً شَرعياً فكان هذا أبعد مما سَبق وهذا أمر ظاهر التناقض. فأما قيد الإسامة فلم يوجب نفياً عندنا لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل أوجبتِ نسخ الإطلاق وكَذلك قيد العدالة لم يوجب النفي لكن نصٌ الأمر بالتثبت في نبأ الفاسق أوجب نسخ الإطلاق. وكذلك قَيد التتابع في كَفارة القتل والظهار لم يوجب

يقبل وصفين متضادين فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه. ويمكن أن يُجاب عنه أيضاً بأن مثل هذا الاجتماع لا يوجب الحمل فإن من شرطه استواءَهما في الدرجة ولم يُوجد. الا ترى أن الزيادة على النص لا تجوز بخَبر الوَاحد لاستلْزامه إبطال الإطلاق القَطْعي بالدَّليل الظني فلما لم يَجزْ إبطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلأن لا يجوز بالقيْد الثابت بالرأي الذي هو دونه كان أوْلى. فصارَت التَّعدية لمَعْدُوم وهذه اللام تتعلق بالتَّعدية. وهي في (لإبطال) للعاقبة. وقوله لإبطال مع متعلقه خَبر صار أي صارت تعدية الشافعي عَدَم الجواز الذي لا يصلح حكماً شرعياً من المقيد في كفارة القتل إلى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لأجل إبطال مَوْجود يَصلح حُكماً شرعياً وهو الإطلاق أو جواز التحرير للكافرة يَعني أدَّى تلك التعدية إلى الإبطال وآل عاقبتها إليه. أو اللام في لمعدوم وهي الدَّالة على الغرض أي صارت تعدية الشافعي وصف الإيمان من كفارة لقتل إلى غيرها تعدية لأجل معدوم لا يصلح حكماً شرعياً أي الغرض من التعدية إثبات ذلك المَعدوم لإبطال المَوْجود وهو وَصْف الإطلاق لا إثبات المعدى وهُوَ جواز المؤمنة لأن ذلك ثابت بدون التعدية. فكان هذا أبعد عن الصواب مما سَبق وهو إضافة عَدم الحكم إلى عدم الشرط أو الوصف لأن فيما سبق إن وُجد العمل بالمسكوت الذي ليس بدليل فليس فيه إبطال حُكم مَوْجود وفيما نَحن فيه وجد الأمران. وهذا أمر ظاهر التناقض أي اعتبار ما ليس بحكم شرعي وتَعديته لإبطال حكم شرعي أمر متناقض لأن فيه اعتبار ما وَجب إسقاطه وإهداره وإهدار ما وَجب اعتباره. والسُّنة المعروفة قوله عليه السلام: «ليس في العَوامل والحوامِل ولا في البَقر المثيرة صَدَقة» وما رَوى عليّ رضي اللّه عنه: وفي البَقر في كل ثلاثين تبيع وفي الأربعين مُسِنة ولَيْسَ على العوامل شيء».

قوله: (وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يُوجب نفياً) أي نفياً للجواز بدُونه في كفارة اليمين يعني لم يَثبت اشتراطَ التتابع في صوم اليمين بحمله على صَوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضي اللّه عنه: «فصيام ثلاثة أيام مُتتابعات» كما ثَبت زيادة اشتراط الوَطْء على قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيرَهُ﴾

نفياً في كفارة اليمين بل ثبت زيادة على المطلق بحديث مشهور وهو قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. ولا يلزم عليه ما قُلنا في صدقة الفطر أن النبي عليه السلام قال: «أدُّوا عَنْ كُل حُر وعَبْد» مطلقاً وقال في حديث آخر: «عن كُل حُرٍّ وعَبْد منَ المسلمين» وعملنا نحن بهما. بخلاف كفارة اليمين فإنا لم نَجمع بين قراءة عبد الله بن مسعود والقراءة المعروفة ليجوز الأمْرَان والفَرق

[البقرة: ٢٣٠]، بحديث العُسيلة. وقراءته إن لم تثبت قُرآناً بقيت خبراً مُسنداً لأن القراءة منقولة عن رَسول الله ﷺ والزيادة بالخَبر المسند صحيحة إذا كان مشتهراً وقراءته كانت مُشتهرة في السَّلف حتى كانت تتعلم في المكاتب كذا في «الأسرار». قال الغزالي رحمه الله: «هذا ضعيف لأنه إن نقله من القرآن فهو خطأ قطعاً لأنه وجب على الرسول تَبليغ القرآن إلى جَماعة تقوم الحجة بقَولهم وكان لا يجوز له مُناجاة الوَاحد وإن لم ينقله من القرآن احتَمل أن يكون ذلك مذهباً له لدليل قد دَل عليه واحتمل الخبر وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون لا يَجوز العمل به وإنما يجوز العَمل بما يصرح الراوي بسماعه» قلت: هذا كَلام واهٍ لأن ابن مسعود نَقله وحياً متلواً مَسْموعاً من رسول الله عليه السلام فإن لم يثبت كونه وحياً متلواً لعدم شَرطه، وهو التواتر يبقى كلاماً مَسْموعاً من الرسول عليه السلام منقولاً عنه فكان بمنزلة خبر رواه عَنْه. وقوله وَجَب على الرسول التبليغ إلى جَماعة تقومُ الحجة بقولهم مُسلَّم ولكن لم قلت: إنه لم يبلغ بل بلغ ولكن أنساه الله تعالى على القلوب نسخاً لتلاوته سوى قلب ابن مسعود إبقاءً لحكمه كما قُلْنا جميعاً بنَسْخ تلاوة «الشَّيخ والشَّيخة إذا زَنيا فارْجُموهُما البتَّة نكالاً من الله» وبَقاء حُكْمه بهذا الطَّريق. وإنكم قد قَبلتم خبر عائشة رضي الله عنها أنها قالت «أنزل عَشْر رَضعات مُحرِّمات فنسخن بخَمْس وكان مما يُتلى»(١). مع أن عائشة نَسيت النَّظم أيضاً. فخبر ابن مسعود مع حفظه النظم كان أَوْلى بالقبول. وكيف يحمل على أنه نقل بناء على اعتقاده إذ لا يُظن بأحد من عوام المؤمنين أنه يزيد حرفاً من عند نفسه في كتاب الله بناءً على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة وأجلاّئهم؟

ولا يَلزم عَليه أي على ما قلنا من سقوط الإطلاق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه عدَم سقوطه في صَدقة الفطر فإنا عَملنا بالحديثين فيها فأوجبناها بسبب العَبد الكافر والمُسلم ولم نعمل بالقراءتين في اليمين بل عَملنا بالمقيَّدة وهي قراءة ابن مسعود حَملاً

---

(١) أخرجه مسلم في الرضاع، حديث رقم ١٤٥٢، وأبو داود في النكاح، حديث رقم ٢٠٦٢، والترمذي في الرضاع، حديث رقم ١١٥٠.

بينهما أن النصين في كفارة اليمين ورَدَا في الحكم، والحكم هو الصوم في وُجوه لا يقبل وَصفين متضادين. فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه وفي صدقة الفطر دخل النصَّان على السبب ولا مزاحمة في الأسباب فوجب الجَمْع وهذا نظير ما

للمُطلقة عليها. لأن النَّصين في كفارة اليمين رودا في الحكم وهو الصوم الواجب باليمين. وهو في وجوده أعني وجوبه في نفسه لا يَقبل وصفين متضادين لأنه حكم واحد غير متعدِّد والإطلاق والتقييد ضدّان يَجتمعان في وقتٍ واحد في شيءٍ واحِد ولو عَملنا بالنصَّين يَلْزم صَوْم ستة أيام ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خِلاف الإجماع فعلمنا أن المقيد انصرف ما انصرف إليه الآخر وأوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فإذا صار ذلك الصوم مقيداً لم يَبْقَ مطلقاً ضرورةَ. فأما في صدقة الفطر فأحد النَّصين جعل الرأس المطلق سبباً والآخر جعل رأس المسلم سبباً. ولا مزاحمة أي لا تنافي في الأسباب إذ يجوز أن يكون لشيء واحد أسباب متعددة شرعاً وحساً على سبيل البدل كالملك والموت وإذا انْتَفت المزاحمة وَجَب الجمع.

فإن قيل: فهلا أَوْجبتم التتابع في قَضاء رمضان كما أوجب البعض بقراءة أبي بن كعب رضي اللّه عنه: «فعدَّة من أيام أُخَر متتابعة» مع أن التقييد والإطلاق في حُكم واحد. قُلنا قراءته شاذة غير مشهورة وبمثلها لا تثبت الزيادة على النص فأما قراءة ابن مسعود رضي اللّه عنه فقد كانت مَشهورة إلى زمن أبي حنيفة رحمه اللّه حتى كان الأعمش يقرأ ختماً على حَرْف ابن مسعود وختماً من مُصحف عثمان رضي الله عنهما. والزيادة عندنا يثبت بالخبر المشهور كذا في «المبسوط». فإن قيل: إذا لم يحمل المطلق على المقيد أدَّى إلى إلغاء المُقيَّد فإن حكمه يُفهم من المُطلق ألا ترى أن حكم العبد المسلم يُستفاد من إطلاق اسْم العبد في صَدقة الفطر كما يُستفاد حكم الكافر وإذا كان كذلك لم يبقَ في ذكر المقيد فائدة.

قُلنا: ليس كذلك فإن قيل: ورود المقيد يعمل به من حيث أنه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث أنه مقيد. وفيه فائدة وهي أن يكون المقيَّد دليلاً على الاستحباب والفضل أو على أنه عزيمة والمطلق رخصة ويَجُوز ذلك متى أمكن العمل بها جميعاً واحتمال الفائدة قائم لا يُجعل النصّان نصاً واحداً. كيف والحمل يؤدي إلى إبطال صفة الإطلاق على وجه لَم يبق معمولاً وعدم الحمل لا يؤدي إلى إبطال شيء؟ فكان أولى. إليه أُشير في الميزان. فإن قيل: إنكم قد حَملتم المطلق على المقيد في قوله عليه السلام: «إذا اختَلَف المتبايعان تحالفا وترادَّا» وقوله ﷺ: «إذا اختَلف المتبايعان، والسلعة قائمة

سبق إنا قلنا إن التعليق بالشرط لا يوجب النفي فصار الحكم الواحد مُعلّقاً ومُرْسلاً مثل نكاح الأمة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وبقي مُرسلاً مع ذلك. لأن الإرسال والتعليق يتنافيان وُجوداً فأما قبل ابتداء وُجوده فهو معلق أي معدوم يتعلّق بالشّرط وجوده. ومُرسل عن الشرط أي محتمل للوجود قبله والعدَم

تحالفا وترادّا» حيث قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما اللّه لا تجرى التحالف حال هلاك السلعة مع أن الإطلاق والقيد في السبب أو الشرط دون الحكم. قلنا: ما حملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا بإشارة النصّ أن المراد من المُطلق ما هُوَ المراد من المقيّد فإن قوله: وترادا إشارة إلى أن المدار منه إيجاب التحالف حال قِيام السلعة لأن التراد لا يتصور إلا في حال قيامها.

وقد ترك الشافعي رحمه اللّه أصله هاهنا حيث قال يجري التحالف حال هَلاك السّلعة كما يَجري حال قيامها ولم يُحمل المطلق على المقيَّد معتذراً بأن التحالف وَجب لبيان الثمن والاشتباه حالَ قيام السلعة أقل من الاشتباه حالَ هلاكها لأنه يمكن تعرف الثمن من القيمة إذ بياعات الناس تكون بالقيمة في الأغلب فإيجاب التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون إيجاباً له حال هَلاكها دلالة. ولكن أصحابنا قالوا: هذا غير مُستقيم لأنا لا نسلّم أن البياعات بالقيمة في الأغلب فإن الإنسان يبيع ماله بأقل من القيمة ويشتري بأكثر منها للحاجة ولهذا لم يَرْجع إلى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالباً لرجع إليها بل التحالف موجب للفَسْخ والعَقد إنما يقبل الفسخ حال قِيام السّلعة دون هَلاكها فإيجاب ما يؤدّي إلى الفَسْخ حالَ قبول العقد إياه لا يكون إيجاباً له في حالٍ لا يَقْبله كذا في «أصول الفقه» لأبي اليسر.

قوله: (وهذا نظير ما سبق) أدرج الشيخ رحمه اللّه في هذا الكلام جواب سؤال يَرد على مسألة تعليق نكاح الأمة بعدم طَوْل الحُرة ولم يذكره هناك وهو أن يقال لما علّق حل الأمة بشَرْط عَدْم الطول لا يمكن أن يجعل ذلك الحل بعينه ثابتاً قبل وُجود الشرط بقوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، لأن الشيء الواحد لا يَجوز أن يكون منجزاً ومعلّقاً كالقنديل إذا علق لا يَبقى موضوعاً في المكان. فقال: **(وهذا)** أي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل أحدهما على الآخر نظير ما سبق أن التعليق بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز أن يكون الشيء الواحد قَبل وُجوده معلقاً ومُرْسلاً **(مثل نكاح الأمَة تعلق بطول الحرة)** أي بعَدَم طَوْلها **(بقي مُرْسلاً)** أي مطلقاً عن الشَّرط **(مع ذلك)** أي مع تعلقه بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به **(لأن الإرسال والتعليق يتنافيان وجوداً)** يعني وُجود الحكم لا يجوز أن

الأصلي كان محتملاً للوجود ولم يتبدَّل العَدم فصار محتملاً للوُجود بطَريقين. وذلك جائز في كل حُكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة وقد قال الشافعي رحمه اللّه: إن صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم يَحْمله على الظهار والقتل وهذا متناقض. فإن قال: إن الأصل مُتعارض لأني وجدتُ صوم المتعة لا يصحّ إلا

يثبت بالإرسال والتعليق جميعاً كالملك لا يجوز أن يثبت بالبيع والهبة جميعاً لا ستحالة ثُبوت معلول واحد بعلَّتين تامتين. فاما قبل ثبوته فيجوز أن يثبت بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط يجوز أن يكون قبل وجوده (**معلقاً**) اي معدوماً يتعلق وجوده بالشرط ومُرْسلاً أي محتملاً للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلَّقة بالشرط يحتمل أن يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل أن توجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق فكذا جواز نِكاح الأمة. وذلك لان (**العَدم الأصلي كان محتملاً للوجود**) بطريق الإرسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك العدم. فيبقى محتملاً للوجود بطريقين وهما الإرسال والتعليق كما كان (**وذلك**) أي احتمال الوُجود (**جائز**) أي ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقين وأكثر كالمِلْك قبل أن يثبت يَحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها.

قوله: (**وقد قال الشافعي**) ثم ذكر الشيخ ما يرد نقضاً على أصل الشافعي. فقال: قال الشافعي رحمه اللّه: صوم اليمين غير متتابع في قول عملاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، ولم يحمله على صَوْم الظهار والقَتْل المقيَّدين بالتتابع كما حَمل الرقبة المطلقة في اليمين على المقيدة بالإيمان في القتل. وهذا منه تناقُض لأنه قول بوجوب حمل المطلق على المقيد وعدَم وُجوبه. واعتذر الشافعي عنه بأن المطلق إنما يحمل على المقيد إذا كان له أصل واحد في المقيَّدات وكان مثله في القوة، فاما إذا كان له أصلان متعارضان في التقييد فلا لأن حمله على أحدهما ليس بأوْلى من حمله على الآخر من غير دلالة وهاهنا الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين مختلفين في التقييد؛ أحدهما: صوم القتل والظهار المقيد بالتتابع. والآخر: صوم التمتّع المقيَّد بالتفريق فلم يمكن حمله على أحدهما فبقي على إطلاقه فجاز التفريق والتتابع. قال: ولا يجوز تقييده أيضاً بقراءة ابن مسعود لفوات الاستواء في الدرجة فإن أحدهما خبر واحد أو خبر مشهور والآخر نصّ قاطع. فردّ الشيخ اعتذاره وقال ليس في كلام اللّه تعالى صوم مقيد بالتفريق ولا نُسلم أن صوم المتعة متفرِّق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جملة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق فعرفنا انه غير مقيد بالتفريق إلا انه

متفرقة قيل له ليسَ كذلك فإن صوم السبعة قبل أيام النحر لا يجوز لأنه لم يشرع لا لأن التفريق واجب. ألا ترى أنه أضيف إلى وقت بكلمة إذا فكانَ كالظهر لما أضيف إلى وقت لم يكن مشروعاً قبله. وذلك معنى ما ذكرناه في موضعه.

وأحكام هذه الأقسام ينقسم إلى قسمين إلى العزيمة والرُّخْصَة. وهذا.

أعني صَوْم المتعة صومان مطلقان مؤقتان أحدهما وقته وقت الحج والآخر وقته بعد الرجوع فإن صوم السبعة أضيف إلى وقت بكلمة إذ أوانها للوقت فلم يجز الأداء قبله لعدم شرعيته كما لا يجوز صَوْم رمضان قبل الشهر وأداء الظهر قبل الوَقْت لا لوجوب التفريق. وإذا ثبت أنه ليس بمقيد بالتفريق لم يَبْقَ للمطلق إلا أصل واحد فيجب حَمْله عليه ثم إنه لم يحمل فلزم التناقض على أنا إنْ سلَّمنا أن صَوْم التمتُّع مقيد بالتفريق فكلامه ساقط أيضاً لأن صوم المتعة لا يصلح مقيداً لصوم اليمين لأنه ليس من جنس الكفارات ليتعدّى حكمه إليه بل المطلق في الكفارة يحمل على المقيد فيها لإمكان المقايسة بالنظر إلى الجنسية وليس في الكفارة صوم مقيد بالتفرق فلم يثبت تعارض الأصلين ووجب الحمل وإذا لم يحمل كان متناقضاً. ومن أصحاب الشافعي من قال: فيما إذا تعارض أصلان يحمل على الأحوط ليخرج عن العهدة بيقين فأوجب التتابع في صوم اليمين وهو الأصح عندهم كذا في «التهذيب». وذلك أي عدَم شرعية صَوْم السَّبعة أو عَدَم جوازه قبل الرجوع. أو وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه في موضعه قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته في «أصول الفقه» صوم المتعة لم يُشرع متفرقاً وإنما جاء التفرق ضرورة تخلل أيام لا صوم فيها وهي أيام النحر بمنزلة تخلل الليالي وتخلل أيام الحيض في صوم كفارة الفطر أو القتل. قال: فإن قيل أن الشارع شرعه متفرقاً مع إمكان أن يشرعه جملة قبل أيام النحر أو بعدها فدل أنه شُرع متفرقاً لا أنه وقع ضرورةً. قُلنا الصوم في حق المتمتِّع وجب بدلاً، والبدل إنما يجب في الوقت الذي يجب فيه المبدل هذا هو الأصل في الإبدال إلا أن وقت الأصل في يوم النحر وصَوْم العشرة لا يُتصوَّر أداؤه فيه فلضرورة عدَم الإمكان جَعله الشرْع متفرقاً فلم يجعل الكُل قَبْله أو بعده ليكون جملةً بل جَعل البَعْض قبلَ أيام النحر متصلاً بأيام النحر والبعض بعدها ليكون متصلاً بطرفي أيام النحر لما تعذر الأداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفي وقت النحر الذي هو أصل ولم يشرع فيه لأنه وقت ضيافة الله عباده. وكان ينبغي أن يكون أداء السبعة بعد أيام النحر قبل الرجوع بلا فصل غير أن الشرع علَّقه بالرجوع لعُذْر السَّفر نظراً له ومَرْحمة عليه. ولا يُقال يَنبغي أن يكون قَبْله خمسة وبعده خمسة لأن ما ذكرنا مَعقول وذلك غير معقول ففَوض إلى الشرع والله أعلم. ولما فرغ الشيخ من بيان أقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان أقسام الأحكام الثابتة بها فَقال:

باب العزيمة والرخصة

قال الشيخ الإمام رضي اللّه عنه: العَزيمة في الأحكام الشرعية اسم لما هو أصْل منها غير مُتعلق بالعوارض سُمِّيت عزيمة لأنها من حيث كانت أصولاً

باب العَزيمة والرُّخْصَة

اختلفت عبارات الأصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناءً على أن بعضهم جعلوا الأحكام مُنحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يَجْعلوها كذلك. فبعض من حَصرها عليهما قال: «العزيمة الحُكم الثابت على وَجْه ليس فيه مُخالفة دليل شرعي، والرُّخصة الحكم الثابت على خِلاف الدليل لمعارض رَاجح» واعْتُرض عليه بجواز النكاح فإنه حكم ثابت على خلاف الدليل إذ الأصل في الحُرَّة عَدم الاستيلاء عليها. وبوجوب الزكاة والقَتْل قصاصاً فإن كل واحد ثابت على خِلاف الدَّليل إذ الأصل حُرمة التعرُّض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيء منها رُخصة.

وقيل: «العزيمة ما سَلِم دليلُه عن المانع. والرُّخصة ما لم يُسْلم عنه»، وبعض من لم يَعتبر الانحصار قال: «العزيمة ما لَزم العباد بإيجاب اللّه تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرُّخصة ما وَسع للمكالف فعله لعُذر فيه مع قيام السبب المحرِّم» فاختصت العزيمة بالتواجبات على هذا التفسير وخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الأحكام في القسمين. وعليه يدل كلام القاضي الإمام أيضاً فإنه قال: العزيمة ما لَزمنا من حُقوق اللّه تعالى من العبادات والحل والحرمة أصلاً بحق أنه إلهنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء. والرخصة إطلاق بعد حظر بعُذر تيسيراً.

ثم أول كلام الشيخ يشير إلى أنه اعتبر الانحصار حيث قال: وأحكام هذه الأقسام تنقسم إلى قسمين ولا شك أن الإباحة والكراهة من أحكام هذه الأقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان في القسمين وكذا تفسيره العزيمة والرخصة يدلُّ عليه أيضاً فإن حاصل معناهما على ما ذكر: العزيمة: ما هو أصل من الأحكام والرخصة ما ليس بأصل. أو العزيمة ما لم يتعلّق بالعَوارض والرُّخصة بخلافه. وهذا يدلُّ على انحصار الأحكام فيهما كما ترى

كانت في نهاية التوكيد حقاً لصاحب الشرع وهو نافذ الأمر واجبُ الطاعة. والرخصة اسم لما بُني على أعذار العباد وهو ما يُستباح بعُذر مع قيام المحرّم والاسمان معاً دليلان على المراد. أما العزم فهو القَصْد المتناهي في التوكيد

لكن آخر كلامه وهو تقسيمه العزيمة يدل على خلافه لأن الإباحة لم تذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة فكان مشتبهاً. إلا ان يقال: الأحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه أو كلامه والإباحة داخلة في العزيمة لوكادة شرعيتها كالنَّفل. إذ ليس إلى العباد رفعها إلا أن الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لأن غرضه بيان ما تعلّق به الثواب من العزائم وذلك في الأقسام المذكورة دون الإباحة لأنها تتعلق بمصالح الدنيا. وقوله: (العزيمة اسم لما هو أصل منها) أي من الأحكام تمام التعريف. وقوله: (غير متعلق بالعوارض) تفسير لأصالتها لا تقييد. ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحُرمات. ويؤيده ما ذكره صاحب «الميزان» بعد تقسيم الأحكام إلى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها أن العزيمة اسم للحُكْم الأصلي في الشرع على الأقسام التي ذكرنا من الفَرْض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا لعارض (**سميت**) أي الأحكام الأصلية (**عزيمة، لأنها من حيثُ كانت أصولاً**) أي مشروعة ابتداء (**حقاً لصاحب الشرع**) مفعول له أي كانت في نهاية التوكيد من حيث أنها كانت أصولاً لأجل أنها حق له أو هو مصدر مُؤكّد لغيره. (**وهو نافذُ الأمر واجبُ الطاعة**) فكان أمره مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكداً. وقوله: (**والرخصة اسم لما بني على أعذار العباد**) تعريف الرخصة. وقوله: (**وهو ما يُستباح مع قيام المحرَّم**) تفسير له يعني أريد بقوله ما بني على أعذار العباد ما يستباح بعذر مع قيام المحرم. فقوله ما يستباح عام بتناول الفعل والترك. وقوله: (**لعُذْر**) احتراز عما أبيح لا لعذر ونظائره كثيرة. وقوله: مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظهار إذ لا يمكن دعوة قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف بإعتاقها حينئذ بل الظهار سبب لوجوب الإعتاق في حالة ولوجوب الصيام في حالة أخرى. واعتُرض عليه بانه إن أريد بالاستباحة الإباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لأن قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له. وإن أريد بها الإباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادّين وكلاهما فاسد. ولا يفيد تغيير العبارة بأن الرخصة هي ما رُخص مع قيام المحرم لأن الترخيص غير خارج عن الإباحة فكان في معنى الأول وزيادة وهي أنه استعمل: رخص في حد الرخصة وإن أمكن تأويله باللغوي دُون الاصطلاحي لأن أقله استعمال اللفظ المبهم في التعريف وهو قبيح. وأُجيب عنه بأن المراد من قوله: يستباح يُعامل به معاملة

حتى صار العَزْم يميناً وقال اللّه تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [طه:١١٥]، أي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان وقال جَلَّ ذكره: ﴿كَمَا صَبَرَ أُولُواْ الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف:٣٢]، وأما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة يقال: رخص السعر إذا تيسرت الإصابة لكثرة الأشكال وقلة الرغائب.

المباح لا أنه يصير مباحاً حقيقة لأن دليل الحرمة قائم إلا أنه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فإن من ارتكب كبيرة وعفا اللّه عنه ولم يؤاخذه بها لا تسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة. ولهذا ذكر صدر الإسلام: الرُّخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرِّم للفعل وحُرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجباً. وذكر في «الميزان» الرخصة اسمٌ لما تغيَّر عن الأمر الأصلي إلى تخفيف ويسر ترفيهاً وتوسعة على أصحاب الأعذار. وقال بعض أصحاب الحديث: الرُّخصة ما وُسِّع على المكلف فعله بعُذر مع كونه حراماً في حق من لا عُذْر له أو وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور. وسوّى بين الرخص كلها وقال: لا يجوز أن تكون الرخصة حَرام التحصيل قال النبي عليه السلام: «إن اللّه تعالى يُحب أن يؤتى برُخَصه كما يُحب أن يؤتى بعزائمه» وقال عليه السلام لعمار حين أجرى كلمة الكفر على لسانه بالإكراه: «فإن عادوا فَعُدْ» كيف وفي بعض الرخص يجب تحصيله كما في تناول الميتة والدَّم عند الإكراه والمخمصة. قال صاحب «الميزان» وهذا صحيح ويجب أن يكون قول أصحابنا هذا فإن معنى الرخصة السهولة واليُسر وذلك في سقوط الحظر والعقوبة جميعاً. (**والاسمان معاً دليلان على المُراد**) أي يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين في الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مُراعى فيهما معنى اللغة (**حتى كان العزم يميناً**) لو قال: اعزم أن أفعل كذا كان يميناً عندنا. وقال الشافعي رحمه اللّه لا يكون يميناً لأنه لم يحلف باللّه ولا بصفة من صفاته. ولكنا نقول: العزم لغة أقصى ما يُراد من الإيجاب والتوكيد والإنسان يؤكد كلامه باليمين. وعن أبي بكر رضي اللّه عنه أنه قال لامرأته أسماء بنت عميس: عزمتُ عليك أن لا تصومي اليوم الذي مُتّ فيه فأفطرت وقالت: ما كنت لأتبعه حنْثاً فعرفت العزم يميناً فإن عرفته لغةً فقولها حُجْة وإن عرفته شرعاً فكذلك كذا في «الأسرار» وفي الصحاح عزمتُ عليه أي أقسمت عليه قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُواْ الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف:٣٢]، أي فاصبر على أذى قومك كما صبر أولوا الحزم والرأي الصواب من الرسل على بلايا ابتُلوا بها تَظفرْ بالثواب كما ظفروا به. ثم إنهم خُصُّوا من بين الأنبياء وإن كان الكل على الحق لانتفاء الوَهْن وشُبهته في طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدائد والمكاره

والعزيمة أربعة أقسام: فريضة، وواجب، وسُنة، ونَفْل، فهذه أصول الشرع وإن كانت مُتفاوتة في أنفسها. أما الفَرْض فمعناه التقدير والقطع في اللغة قال الله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: ١]، أي قَدَّرناها وقطعنا الأحكام

إليهم وقوة صبرهم عليه فيها. وقيل: هم ستة: نوح فإنه صبر على أذى قومه مدة طويلة. وإبراهيم صبَر على النار وذَبْح الولد. وإسْحاق على الذَّبح. ويَعْقُوب على فَقْد الوَلد وذهاب البَصَر. ويُوسف على الجُبّ والسِّجن. وأيوب على الضر. وقيل: هم أصحاب الشرائع نُوح وإبراهيم ومُوسى وعِيسى ومحمد. فعلى هذا تكون «مِنْ» للتبعيض. وقيل: الرسل كلهم أولو العَزْم ولم يبعث الله رسولاً إلا كان ذا عزم وحَزم ورأي وكما عقل و«مِنْ» على هذا القول للتبيين وهُو الصحيح إليه أُشير في «التيسير» وغيره.

(**والعزيمة أربعة أقسام: الفَرْض**) إلى آخره. يَدْخل في هذه الأقسام الفعل والترك فإن ترك المنهي عنه فَرْض. إن كان الدليل مقطوعاً به كترك أكل الميتة وشرب الخمر. وواجب إنْ دخل فيه شُبهة كترك أكل الضب واللعب بالشطرنج. وسنُة أو نفل إن كان دونه كَتَرْك ما قيل فيه لا بأس به. ويُؤيده ما ذكر شمس الأئمة: الواجب ما يَكُون لازِم الأداء شرعاً أو واجب الترك فيما يرجع إلى الحِلّ والحرمة. وذكر في بعض نسخ الأصول لأصحابنا: الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من أن يترجح جانب الأداء فيه أو جانب الترك أو لا هذا ولا ذلك. أما الأول فذلك إما أن يكفر جاحدُه ويُضلَّل وهو الفَرْض. أو لا يكفر وذلك إما أن يتعلق العقاب بتركه وهو الوَاجب. أو لا يتعلق وذلك إما أن يكون ظاهراً واظب عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة أو لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب. وأما الثاني فإما أن يتعلق العقاب بالإتيان به وهُوَ الحرام. أو لا يتعلّق وهو المكروه. وأما الثالث فهو المُباح إذ ليس في أدائه ثواب ولا في تركه عِقاب.

وذكر بعضهم العزيمة لا تخلو من أن يكفر جاحدها أو لا. والأول هو الفَرْض. والثاني: لا يخلو من أن يعاقب بتركه أو لا والأول هو الواجب. والثاني لا يخلو من أن يستحق بترك الملازمة أو لا والأول هو السنة والثاني النَّفل. ويَدْخل في القسم الآخير المباح إن جعل المباح من العزائم. فهذه أصول الشرع أي هذه أحكام شُرعت ابتداء في الشريعة من غير نظر إلى أعذار العباد فكانت من العزائم وإن كانت مُتفاوتة في أنفسها. وكأنه أشار إلى رد قول من قال من أصحابنا إن النوافل ليست من العزائم لأنها شُرعت جبراً للنقصان في أداء ما هو عزيمة من الفرائض أو قطعاً لطمع الشيطان في منع العباد من أداء الفرائَض من حيث أنهم لما رغبوا في أداء النوافل مع أنها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم في أداء الفرائض بالطريق الأولى. فقال هذه الأقسام الأربعة سواء في أنها شُرعت

فيها قطعاً والفرائض في الشَّرع مُقدَّرة لا تحتمل زيادة ولا نقصاناً أي مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه مثل الإيمان والصلاة والزكاة والحج. وسُمِّيت مكتوبة وهذا الاسم يُشير إلى ضرب من التخفيف ففي التقدير والتناهي يُسر ويُشير إلى شدة المحافظة والرِّعاية وأما الواجب فإنما أخذ من الوُجوب وهو السُّقوط قال اللّه تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج:٣٦]، ومعنى السقوط أنه ساقط علماً هو الوَصف الخاص فسمي به أو لما لم يُفِد العلم صار كالساقط عليه لا

ابتداءً لا بناء على أعذار العباد فكانت عزائم لِوكادة شرعيتها وإن تفاوتت في ذواتها الا ترى أن النفل مشروع ابتداء لا يحتمل التغيّر بعارض يكون من العباد فكان عزيمة كالفَرْض وما ذكروا مقصود الأداء وليس كلامنا فيه.

[الواجب]

(والفرائض) أي المفروضات (في الشرع مُقدَّرة) يعني رُوعي فيها كلا المعنيين فهي مقدَّرة لا تحتمل زيادة ولا نقصاناً (مقطوعة) عما يغايرها من جنسها المشروع كذا في «الميزان» أو مقطوعة عن احتمال أن لا تكون ثابتة لأنها تثبت بدليل لا شبهة فيه. فصار الفَرْض. اسماً لمقدَّر ثابت بدليل قطعي مثل الإيمان فإنه مقدَّر بتصديق ما جاء من عند اللّه حتى لو نَقَص شيئاً منه أو زاد لا يجوز فإنه لو قال: أنا أؤمن بما جاء من عند اللّه وبما جاء من عند غير اللّه لا يكون مؤمناً. وسُميت مكتوبة لأنها كُتبت علينا في اللوح المحفوظ. وهذا الاسم أي اسم الفَرْض يشير إلى ضرب من التخفيف لأنه ينبئ عن التقدير وفيه يُسر بالنسبة إلى ما ليس بمقدر واللّه تعالى أن يأمر عباده بشُغل جميع العمر بخدمته بحكم المالكية فترك ذلك إلى مقدر قليل يكون دلالة التخفيف واليُسر. وكأنه تعالى لما أوجبه علينا جعله مقدراً لئلا يصعب علينا اداؤه ويصير مؤدى لا محالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه. الا ترى أنه تعالى كيف أعقب قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة:١٨٣]، بقوله جلّ اسمهُ: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ١٨٣ - ١٨٤]، منبهاً على التخفيف بإيراد جمعي القلة وهما الأيام والمعدُودات كأنه قيل كُتب عليكم الصيام أيّاماً قلائل ليتيسر عليكم الأداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا أن الغرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة المحافظة على الأداء.

قوله: (أخذ من الوجوب وهو السُّقوط) فسّر الشيخ الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور في كتب اللغة أن الوجوب هو اللزوم والوجبة هو السُّقوط مع الهدة والوَجب الاضطراب. **(ومعنى السُّقوط أنه ساقِط علماً)** أي في إثبات العلم اليقيني هو

كما يحمل ويحتمل أن يؤخذ من الوجبة وهو الاضطراب سُمي به لاضطرابه. وهو في الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل الأركان والطهارة في الطواف وصَدقة الفطر والأضحية والوتر.

السنة معناها الطريق والسَّنن الطريق ويقال سَن الماء إذا صبه. وهو معروف الاشتقاق. وهو في الشرع: اسم للطريق المسلوك في الدين والنَّفل اسم للزِّيادة

ساقط في نفسه مُلحق بالمعدوم وإن كان في إيجاب العمل ثابتاً موجوداً (**هو الوَصف الخاص**) أي كَون الواجب ساقطاً في حق العِلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في الفَرْض يعني سقط عنه أحد نوعي ما تعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازماً به فسمي بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفَرْض. أو سمي به لأنه لما لم يفد العلم اليقيني صار كالسَّاقط على المكلف بدون اخْتياره (**لا كما يحمل أي يتحمل**) يعني لا يكون مثل الذي يتحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فإنه لما كان ثابتاً قطعاً يتحمل عن اختيار وشرح صدر. قال الإمام العلامة مولانا حَميد الملة والدين رحمه الله. ونظيره أن أميراً أمَّر واحداً من غلمانه بحَمْل شيء إلى موضع فتحمَّله فلما غاب عن بصره وأخذ في الطريق أخبره واحد أن الأمير قد أمر بحمل هذا الشيء الآخر أيضاً إلى ذلك الموضع ولم يَحصل العِلم له بإخباره فتحمَّله أيضاً كان المأمور في تحمل الأول مختاراً طائعاً وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع إليه كأنه سقط عليه من غير رضاه واخْتياره.

قوله: (**والسُّنة**) كذا السنة لغة الطَّريقة مرضية كانت أو غير مَرْضية وسَنن الطريق مُعظمه ووسطه والسَّن والصَّب برفْق من باب طَلَب فإن أخذت السنة منه فباعتبار أن المار ينصت ويجري فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر:

وسالت بأعناق المطي الأباطح

(**وهو**) أي لفظ السنة في الشريعة (اسم للطريق المسلوك في الدِّين) يعني من غير افتراض ولا وجوب كما أشار إليه في بيان الحكم سواء سَلَكه الرسول أو غيره ممن هو علم في الدين. وذكر في بعض النسخ لا خلاف في أن السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وإنما الخلاف في أن لفظ السنة إذا أطلق يَنْصرف إلى سنة الرسول أو إليها وإلى سنة الصحابي على ما نُبين بعد بل زيادة على ما شرع له الجهاد وهو إعلاء دين الله وكَبْت أعداء الله وتحصيل الثواب في الآخرة. وفي «المغرب» النفل ما ينفله الغازي أي يُعطاه زائداً على سَهْمه وهو أن يقول الإمام أو الأمير من قتل قتيلاً فله سلبُه أو قال للسرية ما أصبتم فهو لكم أو ربعه أو نصفه ولا يخمس عليه الوفاء به وسُميّ ولد الوَلد نافلة ذلك أي

في اللغة حتى سُمِّيت الغنيمة نفلاً لأنها غير مقصودة بل زيادة على ما شُرِع له الجهاد وسُمّي ولد الوَلَد نافلة لذلك وأما الفَرْض فحُكْمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلْب وهو الإسلام وعملاً بالبدن وهو من أركان الشرائع ويَكفُر جاحدُه ويَفْسق

لكونه زائداً على مقصود النكاح فإنه شُرع لتحصيل الولد من صُلبه والحافد زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات.

ثم اختلفت العبارات في حدود هذه الأقسام فقيل: «الفَرْض هو ما يعاقب المُكلف على تركه ويُثاب على تحصيله» واعترض عليه بالصلاة في أول الوقت فإنها تقع فرضاً ولو تركها لا يأثم بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه. وبصَوْم رمضان في السفر فإنه يقع فرضاً ولا يعاقب على تركه. وبأن تارك الفرض قد يُعْفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض بذلك عن كونه فرضاً. وقيل: هو ما يخاف أن يعاقب على تركه». وقيل: هو ما فيه وعيد لتاركه» ويُعترض عليهما بترك الصلاة في أول الوقت وترك صوم السَّفر أيضاً.

والصحيح ما قيل: «الفَرْض ما ثبت بدليل قطعي واستحقَّ الذَّم على تَركه مُطلقاً من غير عُذْر» فقوله ما ثبت بدليل قطعي يتناول المندوب والمباح إذ قد يثبت كل واحد منهما بدَليل قطعي أيضاً كقوله تعالى: ﴿وَافْعَلُواْ الْخَيْرَ﴾ [الحج:٧٧]، ﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ﴾ [البقرة:٦٠، ١٨٧] و[الأعراف:٣١] و[الطور:١٩] و[الحاقة:٢٤] و[المرسلات:٤٣]، واحترز بقوله: واستحقَّ الذم على تركه عنهما. وبقوله: مطلقاً عمن ترك الصلاة في أول الوقت على عَزْم الأداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر إلى خلفه وهو القضاء وأمثالهما لأن ذلك ليس بترك مطلقاً فلا يَستحق الذم به. وبقوله: من غير عُذْر عن المسافر والمريض إذا تركا الصوم وماتا قبل الإقامة والصِّحة فإنهما لا يستحقان الذَّم لأن تركهما بعذر. وإذا بُدِّل لفظ القَطْعي بالظَّني فهو حَدُّ الواجب. وحَدّ السُّنة هو الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب. وأما حد النفل وهو المسمى بالمندوب والمُستحبّ والتطوُّع فقيل: ما فعله خيرٌ من تركه في الشرع. وقيل: هو ما يُمدح المكلف على فعله ولا يُذم على تركه. وقيل: هو المَطْلوب فعلُه شرعاً من غير ذمٌ على تركه مُطلقاً. واحترز بقوله من غير ذم على تركه عن الواجب المُضيّق. وبقوله مُطلقاً عن المُوسَّع والمخير والكفاية.

قوله: (وأما الفَرْض فحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقَلْب) أي يجب الاعتقاد بحقيته قطعاً ويقيناً لكونه ثابتاً بدليل مقطوع به. **(وهو الإسلام)** أي الاعتقاد بهذه الصفة يكون إسلاماً حتى لو تبدَّل بضده يكون كفراً **(وعملاً بالبدَن)** أي يجب إقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكونُ عاصياً وفاسقاً إذا كان بغير عُذر ولكنه لا

تاركه بلا عُذر. وأما حكم الوُجوب فلزومه عملاً بمنزلة الفَرْض لا علماً على اليقين لما في دليله. من الشُّبهة حتى لا يَكفر جاحده ويَفْسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد. فأما متأولاً فلا وأنكر الشافعي رحمه اللّه هذا القسم وألحقه

يكون كافراً لأنه ترك ما هو من أركان الشرائع لا ما هو أصل الدين لبقاء الاعتقاد على حاله **(ويَكفُر جاحده)** أي يُنسب إلى الكفر من أكفره إذا دعاه كافراً ومنه: لا تكفرّ أهل قبلتك. وأما لا تكفروا أهل قبلتكم فغير ثابت رواية وإن كان جائزاً لغة قال الكُميت[1] يخاطب أهل البيت وكان شيعياً:

وطائفةٌ قد أكفروني بحبكم وطائفةٌ قالوا مُسِيءٌ ومُذنبُ

كذا في «المغرب» **(وأما حكم الوُجوب)** أي الواجب فلزومه عملاً لا علماً أي يجب إقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لأن دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني **(ويفسق تاركه إذا استخفّ)** إذا ترك العمل به فهو على ثلاثة أوجه إما إن تركه مستخفاً بأخبار الآحاد بأن لا يرى العمل بها واجباً أو تركه متأولاً لها أو تركه غير مستخف ولا متأول. ففي القسم الأول يجب تضليله وإن لم يكفر لأنه رادٌّ لخبر الواحد وذلك بدعة. وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لأن التأويل سيرة السَّلف والخَلف في النصوص عند التعارُض. وفي القسم الأخير يَفْسق ولا يُضلل لأن العمل به لما وَجب كان الأداء طاعة والترك من غير تأويل عصياناً فسقاً وهذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الأئمة رحمه اللّه أيضاً وهو الصَّحيح.

والمذكور هاهنا يُشير إلى أن تركه لا يوجب التضليل أصلاً ويوجب التفسيق بشرط أن يكون مستخفاً ولا يوجبه إذا كان متأوّلاً وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذْكور بعْدَه بخُطوط يدل عى إثبات التضليل في القسم الأول فيكون معنى ما ذكر هاهنا ويَفْسق تاركه ويضلل إذا استخفّ. والمذكور في «التقويم» يدل على أنه لا تضليل فيه أصلاً ولا تفسيق إلا في القسم الأول، فإنه ذكر في الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده، ولا تضليله وحكمه أن لا يكفر المخالف بتكْذيبه ولا يَفْسق بتركه عملاً إلا أن يكون مستخفاً بأخبار الآحاد فيفسقه.

قوله: (وأنكر الشافعي هذا القِسم) أي أنكر التفرقة بين الفرض والوَاجب وقال: هما

---

(١) هو الشاعر المشهور الكُميت بن زيد بن خنيس بن مجالد الاسدي الكوفي المتوفي سنة ١٢٦هـ، معجم المؤلفين ٨/١٤٧.

بالفرائض فقلنا أنكر الاسم فلا مَعنى له بعد إقامة الدليل على أنه يُخالف اسم الفريضة. وأنكر الحُكم بطل إنكاره أيضاً لأن الدلائل نوعان: ما لا شُبهة فيه من الكتاب والسنة وما فيه شُبهة. وهذا أمر لا يُنكر وإذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحُكْم. وبيان ذلك أن النص الذي لا شُبهة فيه أوجب قراءة القرآن في الصّلاة وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُواْ مَّا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠]، وخبر

مترادفان ويَنطلقان على معنى واحد وهو الذي يُذم تاركه ويلام شرعاً بوَجْه سواء ثبت بطريق قطعي أو ظني. قال واختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه في نفسه فإن اختلاف طُرق النوافل لا يُوجب اختلاف حقائقها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه في نفسه من حيث حرام. قال: وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكُّم لأن الفرض لغةً هو التّقْدير مطلقاً سواءِ كان مقطوعاً أو مظنوناً به. وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظنوناً به أو مقطوعاً به فكان تخصيص كل واحد بقسم تحكماً.

ونحن نقول: إنه إن أنكر الاسم أي أنكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بيَّنا من معنى كل واحد منهما ومباينة أحد المعنيين الآخر وإن أنكر الحُكْم أي أنكر التفرقة بينهما حكماً بأن قال لا تفاوُت بينهما في لُزوم العمل بطل إنكاره أيضاً لأن التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون ظاهر. إذ ثبوت المدلول على حسب الدليل. فمتى كان التفاوت ثابتاً بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين. وأما قولهم: تخصيص كل لفظ بقسم تحكُّم فليس كذلك لأنا نخصُّ الفَرْض بقسْم باعتبار معنى القطع ونخص للواجب بقسم باعتبار معنى السُّقوط على الوجه الذي بيَّنا ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السُّقوط على الوجه الذي بينا في الفَرْض. فأنى يلزم التحكُّم؟ وسائر الأسماء الشرعية والعُرفية بهذه المثابة. قال الغزالي رحمه الله: وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله قد اصطلحوا على تخصيص اسْم الفرض بما يقطع بوُجوبه وتخصيص اسم الواجب بما ثبت ظناً ونحن لا ننكر انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون ولا حَجر في اصطلاحات بعد تفهُّم المعاني» فصار الحاصل أن وجوب العمل في الواجب عند الشافعي مثل وجوب العمل في الفرض والتافوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت في وجوب العمل أيضاً حتى كان وجوب العمل في الفرض أقوى من وجوبه في الواجب. وبيان ذلك أي بيان التفاوت الذي بيَّنا أن النص المقطوع به وهو قوله تعالى: ﴿**فَاقْرَؤُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**﴾، أوجب قراءة القرآن في الصلاة إذ المراد منه القرآن في الصلاة بالإجماع.

الواحد شُبهة تعيُّن الفاتحة فلم يجز تغير الأول بالثاني بل يجب العمل بالثاني على أنه تكميل لحكم الأول مع قرار الأول وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب أوجب الركوع وخبر الواحد أوجب التعديل وكذلك الطواف مع الطهارة. فمن رد خبر الواحد فقد ضلّ عن سواء السبيل وَمَنْ سَوّاه بالكتاب والسُّنة المتواترة

وبدليل قوله عزّ اسمّه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ﴾ [المزمل:٢٠]، وكان قيام ثلث الليل فرضاً فانتسخ أصله في قول أو تقديره في قول بقوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل:٢٠]، أي في كل صلاة على القول الأول، أو في صلاة الليل على القول الثاني. وبأن الأمر للإيجاب ولا وجوب خارج الصلاة فيتعين القراءة في الصلاة وهذا النص بإطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها. وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أوجب الفاتحة عيناً فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بأن يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير أن يكون فرضاً ليتقرّر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتيها. ولا يقال: قد خص من النص ما دون الآية بالإجماع وهو قرآن حتى لو أنكره يكفر فيخص ما دون الفاتحة بالخبر أيضاً. لأنا نقول: عدم جواز ما دون الآية ليس باعتبار التخصيص ولكن لأن ذلك لا يُسمى قراءة عُرفاً فلا يدخل إطلاق قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُوا﴾، ولهذا لا يحرم قراءة ما دون الآية على الجنب والحائض لأنها لا تسمى قراءة عرفاً كما لو تكلم بكلمة واحدة أو حرف واحد منه ولكن ما دون الآية من القرآن حقيقة فإنكاره يكون كفراً كإنكار كلمة أو حرف **(فمن ردَّ خبر الواحد)** كما ردّ الرَّافضة وغيرهم **(فقد ضل عن سواء السبيل)** أي عن وسطه **(ومن سَوّاه بالكتاب والسنة المتواترة)** في إثبات الفرضية كما فعله أصحاب الظواهر مِنْ أهل الحديث حتى كان الثابت به مثل الثابت بالكتاب في العمل من غير تفاوُت بينهما فقد أخطأ كما بيَّناه في باب أحكام الخصوص. وما ذكروا أن ثبوت العلم بالكتاب وخبر المتواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كافٍ لإثبات التفاوت بينهما لا يغنيهم شيئاً لأنه لا بد من ظهوره في وجوب العمل الثابت بهما لتفاوت الدليلين في ذاتيهما ضعفاً وقوة وذلك فيما قلْنا حيث راعينا حدّ الكتاب الثابت باليقين بأن لم يلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا حد خبر الواحد بأن أوجبنا العمل به **(وكذا السَّعي في الحج والعمرة)** بالجر يعني السَّعي بين الصفا والمروة في الحجّ والعَمْرة واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه رأساً في حج أو عمرة يُجبر بالدَّم ويتم الحج والعُمرة وعند الشافعي رحمه الله هو رُكْن ولا يتم حج ولا عمرة إلا به لأنه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال لأصحابه: «إنّ اللّه تعالى كتب عليكم

فقد أخطأ في رفعه عن منزلته ووضع الأعلى عن منزلته وإنما الطريق المستقيم ما قُلنا. وكذلك السَّعي في الحج والعمرة وما أشبه ذلك وكذلك تأخير المغرب إلى العشاء بالمزدلفة واجب ثبت بخبر الواحد. وإذا صلى في الطريق أُمر بالإعادة

السعي فاسعوا» ولقوله عليه السلام: «ما أتم اللّه لامرئ حجّة ولا عُمرة لا يطوف لهاتَيْن الصَّفا والمَرْوة» إلا انا تمسكنا في ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة:١٥٨]، ومثل هذا اللفظ يُوجب الإباحة لا الإيجاب إلا انا تركنا ظاهره في حُكْم الإيجاب بدليل الإجماع فبقي ما وراءه على ظاهره وعَلمنا بخَبر الوَحد في إثبات الإيجاب دُون الرُّكنية على ما بيَّنا. وإن قرأت (والعمرة) بالرفع فمعناه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة. وقال الشافعي رحمه اللّه. هي فريضة مثل الحج لما روي زيد بن ثابت رضي اللّه عنه أن النبي ﷺ قال: «العُمْرة فريضة كفريضة الحجّ»[١] وعندنا لما ضَعُف الدَّليل عن إثبات الفرضية لكونه خبر الواحد ثبت به الوُجوب (**وما أشبه ذلك**) أي المذكور مثل صدقة الفطر والأضحية وقراءة التشهد والصلاة على النَّبي لأن هذه الأشياء لما ثبتت بأخبار الآحاد كانت من الواجبات لا من الأركان. ولا يلزم القعدة الأخيرة لأنها تثبت باتفاق الآثار أنه عليه السلام ما سَلّم إلا بعد القَعْدة الأخيرة كذا في «الأسرار» ولأن الخبر الموجب لها التحق بياناً بمجمل الكتاب على ما عرف.

قوله: (وكذلك تأخير المغرب) أي ومثل وجوب ما ذكرنا من الأحكام تأخير المغرب إلى العشاء بالمزدلفة ليلة النحر حيث أفاض الناس من عَرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روي أن أسامة بن زيد رضي اللّه عنه كان رَديف رسول اللّه ﷺ في الطريق إلى المزدلفة فقال: الصلاة يا رسول اللّه. فقال: «الصلاة أمامك»[٢] ومُراده من هذا اللفظ أما الوقت أو المكان لأن الصلاة فعل المصلي وفعله لا يُتصور أمامه فثبت أن التأخير واجب. فإذا صَلّى المغرب بعرفات أو في الطَريق بعد غيبوبة الشمس أو بعد غيبوبة الشفق يُؤمر بالإعادة عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف رحمهم اللّه لا يجب الإعادة وكان مسيئاً لأنه أدَّاها في وقتها الثابت بالكتاب أو السنة المتواترة إلا أن التأخير سُنَّة فيكون مُسيئاً بتركه. ولهما أن وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء ومكان الأداء مزدلفة بالحديث فإذا أدَّاها قبل وَقْتها أو في غير مكانها وجَب عليه الإعادة عملاً بالسنة كما في

---

(١) أخرجه مسلم في الحج، حديث رقم ١٢٧٧، وابن ماجه في المناسك، حديث رقم ٢٩٨٦.

(٢) أخرجه مسلم في الحج حديث رقم: ١٢٨٠، وأبو داود في المناسك حديث رقم: ١٩٢٥، وابن ماجة في المناسك حديث رقم: ٣٠١٩، والإمام أحمد في المسند ٥/ ٢٠٠.

عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما اللّه عملاً بخبر الواحد فإن لم يفعل حتّى طلع الفجر سقطت الإعادة لأن تأخير المغرب إنما وجب إلى وقت العشاء وقد انتهى وَقت العشاء فانتهى العَمل فلا يبقى الفساد من بعد إلا بالعلم وخبر الواحد لا يُوجبه ولا يعارض حُكْم الكتاب فلا يَفْسد العشاء وكذلك التَّرتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد فإذا ضاق الوقت أو كثرت

سائر الصلوات إذا أُدِّيت قبل وقتها وكالجمعة وصلاة العيد إذا أدِّيتا في غير المصْر أو فنائه وكالظهر المؤدى في المنزل يوم الجمعة فإن لم يَفْعل أي لم يعد حتى طلع الفجر سَقطت الإعادة، لأن الإعادة إنما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يُوجبه الحديث فإذا طلع الفَجْر وانتهى وَقْت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الإعادة لأنا إنما أوجبناها بالخبر فلو أوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما أدى مطلقاً وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلْم **(ولا يعارض)** اي خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المَغْرب المؤدَّاة فلا يَفْسد العِشاء أي بفتح الياء العشاء الأولى وهو المغرب المؤدّاة. أو بضمها يعني لا يفسد تذكر الصلاة التي وجبت إعادتها العشاء الأخيرة لأنها ليس بفائتة بيقين والأول أظهر.

قوله: (وكذلك الترتيب في الصلوات) أي الترتيب بين الفوائت والوقتية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «من نامَ عن صلاة أو نسيها فلْيُصلّها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» وما روى ابن عمر رضي اللّه عنهما عن النبي ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فلم يذكرها إلا وَهُو مع الإمام فلْيُصلِّ التي هو فيها ثم ليُصَلّ التي ذكرها ثُم ليصل التي صَلّى مع الإمام» وأنه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به ما لم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا معارضة لأن الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿إنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤمِنينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ [النساء:١٠٣]، يوجب الأداء في مطلق الوَقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الأداء في وقت التذكر لا محالة وخبر الواحد يُوجب تقديم الفائتة وأداءها في وقت التذكر وأمكن الجمع بينهما فوجب العمل به. فأما عند ضيق الوقت تحقق التعارض لتعيُّن الوقت للوقتية بحيث لا يجوز التأخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به.

وكذا الحكم في كثرة الفوائت لأنه في معنى ضيق الوقت لتادية رعاية الترتيب فيها إلى تفويت الوقتية أيضاً. فإن قيل: العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت إلا بَعْد

الفوائت فصار معارَضاً بحكم الكتاب بتغيير الوقتية سقط العمل به وثبت

رفع موجب الكتاب أيضاً فإنه وإن لم يوجب الأداء في الحال لكنه يقتضي الجواز والخروج عن العهدة إذا تحقق الأداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوَجْه الذي ذكرتم لأن يكون إبطالاً لا لموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قُلتم في خبر التعيين والتَّعديل واشْتِراط الطهارة في الطواف. قُلنا: هذا لا يلزم ابا حنيفة رحمه اللّه فإنه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلاة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه إلاّ قضاء الفائتة عنده لأن فساد المؤديات بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقاً وإنما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملاً عند كثرة الصلوات فلا يلزمه إلا قضاء المتروكة والقول بالوَقف لا يوجب رفع الجواز كيف ومُختار الشيخ أن بمجرد خُروج الوَقت ينقلب الوقتية المؤدّاة صحيحة فإنه ذكر في شرح «المبسوط» في هذه المسألة محتجاً لأبي حنيفة رحمه اللّه أن حكم الفساد ليس بمتقرر فيما أدى بل هو شيءٌ يُفتى به في الوقت حتى يعيده ثانياً في الوقت ليكون عملاً بخبر الواحد وبكتاب اللّه تعالى بقدر الإمكان فمتى مضى الوَقت لو حكمنا بفساد الوقتية كان ذلك تركاً للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقاً ولا يعتبر خبر الواحد في مقابلته معارضاً له. قال: وإلى هذا أشار محمد في الكتاب فإنه استدل بمسألة الحاج إذا صلى المغرب في الطريق فإنه يُعيد فإذا لم يُعد حتى طلع الفجر أخرت عنه لأنها صلاة أُديت في وقتها إلى آخر ما ذكرنا فكذلك هاهنا. وأما أبو يوسف ومحمد رحمهما اللّه فيقولان: إن الجواز وإن ارتفع في أول الوقت لكنه مُباح لأن تفويت الجواز فيه مُباح بترك الصلاة مختاراً فلأن يجوز ذلك بالخبر أولى ولما لم يَجُز تفويته عن الوقت اختياراً لا يجوز بخبر الواحد أيضاً ولأنا ما رفعنا الجواز لكن أخرناه إلى ما بعد الفائتة وإذا لم تقدم الفائتة لم يحصل العَمل بالخبر أصلاً فالأول تأخير والثاني إبطال. والتأخير أهون منه فَوَجب القول به كذا قال شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه اللّه.

وذكر في بعض الفوائد إن كَثرة الفوائت لما التحقت بضيق الوَقْت في سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سَعة الوقت في وجوب الترتيب فوجوب الإعادة عند القلة بعد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت وبمنزلة وجوب الإعادة المغرب قبل طلوع الفجر لأن القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بخبر الواحد باقياً تقديراً. وتبيَّن بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفاتحة ووجُوب التعديل واشْترط الطهارة في الطواف وبين وجوب التَّرتيب فإنا لو أوجبنا التعيين أو التعديل أو الطهارة على وَجْه يؤدي إلى فساد

الحَطيم من البيت بخبر الواحد فجَعلنا الطواف واجباً لا يُعارض الأصل وحكم

الصلاة والطواف يلزم نَسخ الكتاب بخبرِ الواحد ولو أوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وَجْه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي إلى نسخ الكتاب بل يكون تأخيراً لحُكْمه مع أن له التأخير فوَجب القول به عملاً بخبر الواحد.

فإن قيل: لمّا تعيَّن آخِر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها على الفائتة ينبغي أنه لو قدَّم الفائتة لا يجوز كما لو قدَّم الوقتية على الفائِتة في أول الوقت لا يَجُوز لتعينه وقتاً للفائتة. قلنا: المنع عن تقديم الوقتية في أول الوقت لمعنى يختص بها بدليل أنه لو تنفّل أو عمل عملاً آخر لم يمنع عنه فيوجب الفساد أما المنع عن تقديم الفائتة في آخِر الوقت فقد ثَبت لمعنى في غيرها وهو أن لا يؤدي إلى تفويت الوقتية عن الوقت ولهذا يُكره له الاشتغال بالنافلة وبعمل آخرِ فلم يوجب الفساد كذا ذكر في شرح «القدوري»[١] لأبي نَصْر البَغْدَادي[٢] رحمه الله.

قوله: (وثَبت الحطيم من البيت) وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فُرجة. وسمي بالحطيم لأنه حطم من البيت أي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح. أو لأن من دعا على من ظلمه فيه حطَّمه الله كما جاء في الحديث فكان فعيلاً بمعنى فاعِل كالعليم. ثُم يَجب على الطائف أن يطوف وراء الحطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة في طوافه لأنه قد ثبت أنه من البيت بخبر الواحد وهو ما رُوي «أن عائشة رضي الله عنها نَذرت أن تصلي في البيت ركعتين إنْ فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاء بها النبي عليه السلام عام حجة الوداع ليلاً إلى البيت فصدَّها خزنة البيت وقالوا: إنا نعظم هذا البيت في الجاهلية والإسلام ومن تعظيمها أن لا نفتح بابه في الليالي فأخذ رسول الله ﷺ بيدها وأدخلها في الحطيم وقال: صلي هاهنا فإن الحطيم من البيت إلا أن قومك قصرت بهم النفقة فأخرجوه من البيت ولولا حدثان عَهْد قَوْمك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة وأظهرت قواعد الخليل وأدخلت الحطيم في البيت وألصقت العتبة بالأرض وجَعلت له بابَين باباً شرقياً وباباً غربياً ولئن عشت إلى قابل لأفعلنَّ ذلك»[٣].

---

(١) هو الفقيه الحنفي أحمد بن محمد بن أحمد أبو الحسين البغدادي القُدوري ولد سنة ٣٦٢هـ توفي سنة ٤٢٨هـ، انظر وفيات الأعيان ١/٧٨-٧٩.

(٢) هو شارح مختصر القدوري، أبو نصر أحمد بن محمد بن محمد الأقطع الحنفي. وتوفي سنة٤٧٤هـ، انظر الفوائد البهية ص٤٠.

(٣) أخرجه مسلم في الحج حديث رقم: ١٣٣٣، والإمام أحمد في المسند ٦/٥٧.

السنة أن يطالب المَرْء بإقامتها من غير افتراض ولا وُجوب لأنها طرقة أُمرنا بإحيائها فيستحق اللائمة بتركها إلا أن السُّنة عندنا قد تقع على سنة النبي عليه

(فجعلنا الطواف به) أي بالحطيم واجباً بهذا الخبر أو جعلنا الطواف على الحطيم به أي بهذا الخبر واجباً (لا يعارض الأصل) أي لا يساويه حتى لو تركه يُؤْمر بإعادة الطواف من الأصل أو إعادته على الحطيم ما دام بمكة ليتحقق العمل بخبر الواحد. ولو رجع من غير إعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود أصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكُّن النقصان فيه بترك الطواف على الحَطيم. ولو توجَّه إلى الحطيم لا تَجُوز صلاته لأن كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلا يتأدّى به ما ثَبت فرضاً بالكتاب وهو التوجه إلى الكعبة.

قوله: (وحُكْم السنة) كذا قال شمس الأئمة رحمه الله: حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل أن رسول الله ﷺ مُتبَع فيما سَلَك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب إلا أن تكون من أعلام الدين» نحو صلاة العيد والأذان والإقامة والصلاة بالجماعة فإن ذلك بمنزلة الواجب على ما نبينه بعد. وذكر أبو اليسر: وأما السنة فكل نفل واظَب عليه رسول الله ﷺ مثل التشهد في الصلوات والسنن والرَّواتب وحُكمها أنه يندب إلى تحصيلها ويُلام على تركها مع لُحوق إثم يسير وكل نفل لم يُواظب عليه رسول الله ﷺ بل تركه في حاله كالطهارة لكل صلاة وتكرار الغسل في أعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فإنه يندب إلى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وِزْر. وأما التراويح في رمضان فإنه سُنة الصحابة فإنه لم يواظب عليها رسول الله ﷺ بل واظب عليها الصحابة وهذا مما يُندب إلى تحصيله ويُلام على تركه ولكنه دون ما واظب عليه رسول الله ﷺ فإن سنة النبي أقوى من سنة الصحابة. وهذا عندنا. وأصحاب الشافعي يقولون السنة نَفل واظب عليه النبي عليه السلام فأما النفل الذي واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على أصلهم مُستقيم فإنهم لا يَرُون أقوال الصحابة حُجة فلا يجعلون أفعالهم أيضاً سنة وعندنا أقوال الصحابة حجة فتكون أفعالهم سنة. لأنها طريقة أُمرنا بإحيائها بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب:٢١]، وقوله عزّ اسمه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر:٧]، وبقوله عليه السلام: «عليكم بسُنَّتي» الحديث وقوله ﷺ: «من ترك سُنتي لم يَنَل شفاعتي»[1] والإحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب اللائمة أي الملامة في الدنيا

---

(١) أخرجه أبو داود في السنة حديث رقم ٤٦٠٧، والترمذي في العلم حديث رقم ٢٦٧٦، وابن ماجة في المقدمة حديث رقم٤٢، والإمام أحمد في المسند ٤/١٢٦.

السلام وغيره. وقال الشافعي رحمه الله: مُطْلَقُها طريقة النبي ﷺ قال ذلك في

وحرمان الشفاعة في العقبى (إلا أن السنة) استثناء منقطع أي لا خلاف في أن تفسير السنة وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف في أن إطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول أو يحتمل سنته وسنة غيره. والحاصل أن الراوي إذا قال: من السُّنة كذا فعند عامة أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعي وجُمهور أصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام وإليه ذهب صابح «الميزان» من المتأخرين. وعند الشيخ أبي الحسن الكرخي من أصحابنا وأبي بكر الصَّيرفي من أصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول إلا بدليل وإليه ذهب القاضي الإمام أبو زيد والشيخ المصنف وشَمس الأئمة ومن تابعهم من المتأخرين.

وكذا الخلاف في قول الصحابي أُمرنا بكذا ونهينا عن كذا. تمسَّكوا في ذلك بأن لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة فإن الصحابة قد سَنوا أحكاماً كما قال علي رضي الله عنه: جَلَد الرسول في الخمر أربعين وجَلَد أبو بكر أربعين وجلد عمر ثمانين وكُلٌّ سنة[1]. وقد قال عليه السلام: «عليكم بسُنتي وسُنة الخلفاء الراشدين من بَعدي» أطلق اسم السنة على طريقتهم. وقال عليه السلام: «من سَنَّ سُنَّة حسنة فله أجرها»[2] الحديث وقد عنى بذلك سُنة غيره. والسلف كانوا يطلقون اسم السُّنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. وقد حُكي عن الشافعي أنه قال: إذا قال مالك: السنة عندنا أو السنة ببلدنا كذا فإنما يريد به سُنة سليمان بن بلال وكان عريف السُّوق وإذا كان كذلك لم يدل على إطلاق لفظ السنة على أن المراد طريقة الرسول عليه السلام أو غيره فلا يجوز تقييده بطريقته إلا بدليل. واحتج الفريق الأول بأن الرسول هو المُقتدى والمتَّبع على الإطلاق فلفظ السنة على الإطلاق لا يُحمل إلا على سنته كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يُحمل إلا على طاعة الله وطاعة رسوله. وأما إضافتها إلى غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيها بسُنة الرسول فوجب أن يحمل عند الإطلاق على حَقيقته دون مجازه. وما ذكروا من الحديث والإطلاق لا يَلْزم لأنا لا ننكر جَواز إطلاق هذا اللفَّظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وإنما نمنع أن يُفهم من إطلاق اسم السنة غير سنة الرسول كذا في «الميزان» و«المعتمد» وقولهم: اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده من غير دليل قلنا لا بد من

---

(١) أخرجه مسلم في الحدود حديث رقم ١٧٠٧، وابن ماجه في الحدود حديث رقم ٢٥٧١، والإمام أحمد في المسند ١/ ٨٢.

(٢) أخرجه مسلم في الزكاة حديث رقم ١٠١٧، والترمذي مختصراً في العلم حديث رقم ٢٦٧٥، وابن ماجة في المقدمة حديث رقم:٢٠٣، والإمام أحمد في المسند ٤/ ٣٥٧.

أرش ما دون النفس في النساء أنه لا ينتصف إلى الثلث لقول سعيد بن المسيب رضي اللّه عنه السنة وقال ذلك في قتل الحر بالعبد. وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها فلا يقيد بلا دليل. وكان السلف يقولون سنة العُمرين. والسُّنن نوعان: سنة

تقييده إما بطريقة الرسول عليه السلام أو بطريقة غيره فتقييده بالأولى أَوْلى لما ذكرنا.

قوله: (**قال ذلك في أرش ما دون النفس**) إلى آخره دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل في النفس وما دونها وعند الشافعي رحمه اللّه المرأة تساوي الرجل إذا كان الأرش بقدر ثلث الدية أو دونه فإن زاد على الثلث فحينئذ حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حُكي عن ربَيعة أنه قال قلت لسعيد بن المسيب: ما تقول فيمن قطع إصبع امرأة؟ قال: عليه عَشْر من الإبل، قلت فإن قطع إصبعين منها قال: عليه عشرون من الإبل قلت فإن قطع ثلاثة أصابع قال عليه ثلاثون من الإبل قلت فإن قطع أربعة أصابع قال عليه عشرون من الإبل قلت سبحان اللّه لما كثر ألمها واشتد مصابها قَلَّ أَرْشها قال: أعراقي أنت؟ لا بل جاهلٌ مُسترشد أو عاقل مُستثبت فقال: إنه السنة.

وهذا اللفظ إذا أطلق فالمراد به سُنة الرسول عليه السلام ومَراسيل سعيد عنده مقبولة فكان هذا بمنزلة حديث مسند فيجب العمل به. وحُجتنا في ذلك ما ذكره ربَيعة فإنه لو وجب بقطع ثلاثة أصابع منها ثلاثون من الإبل ما سقط بقطع الأصبع الرابع عشر من الواجب لأن تأثير القطع في إيجاب الأرش لا في إسقاطه فهذا شيء يُحيله العقل وقول سعيد: إنه السنة محتمل يجوز أنه أراد سنة نفسه أو سنة غيره من الصحابة رضي اللّه عنهم لأن التأمل في الدين لإثبات حكم أو استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق عليه اسم السنة كما يقال سنة العُمَرين كما ذكرنا كيف وقد أفتى كبار الصحابة مثل علي وعمر رضي اللّه عنهما بخلافه. وفي «المبسوط» إن ما رُوي نادر ومثل هذا الحكم الذي يُحيله عقل كل عاقل لا يمكن إثباته بالشاذ النادر. وقال ذلك في قتل الحرب العبد. يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي رحمه اللّه لا يُقتل لما رُوي عن ابن عمر وابن الزبير رضي اللّه عنهم أنهما قالا: من السُّنة أن لا يقتل الحر بالعَبد» والسنة تحمل على سنة الرسول عند الإطلاق.

وقلنا لما كان هذا اللفظ محتملاً لا يصح الاحتجاج به. ومن قال: من مشايخنا أن مُطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام أجاب. عن قول سعيد بأن السنة إنما تحمل على سنة الرسول إذا لم يقم دليل على أن المراد طريقة الغير وقد قام هاهنا فإن أهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضي اللّه عنه كذا قال عبد القاهر البغدادي من أئمة

الهُدى وتاركها يستوجب إساءة وكراهية، والزوائد وتارِكها لا يستوجب إساءة كسير النبي عليه السلام في لِباسه وقيامه وقُعوده وعلى هذا مسائل باب الأذان كتاب الصلاة اختلفت فقيل مرة: يُكره ومرة: أساء ومرة: لا بأس به لما قَلنا:

الحديث. وإليه أشير في «المبسوط» فقيل وقول سعيد إنه السنة يعني سنة زيد. وعن قول ابن عمر وابن الزبير أنه محمول على السيد إذا قَتل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فمنهم من يُوجب القصاص مُستدلاً بقوله عليه السلام: «مَنْ قَتَلَ عَبْده قَتَلْناه»[1] فقالا ذلك ردّاً على من قال منهم: يُقتل السَّيد بعبده. كذا في «المبسوط».

قوله: (سُنة الهدى) يعني سُنة أخذها من تكميل الهدى أي الدين وهي التي تعلق بتركها كراهية وإساءة، والإساءة دُون الكراهة وهي مثل الأذان والإقامة والجماعة والسُّنن الرواتب. ولهذا قال محمد في بعضها أنه يصير مُسيئاً وفي بضعها إنه يأثم وفي بَعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يُعاقب بتركها لأنها ليست بفريضة ولا واجبة.

(والزوائد) أي والنوع الثاني الزوائد وهي التي لا يتعلق بتركها كراهة ولا إساءة نحو تطويل القراءة في الصلاة وتطويل الركوع والسجود وسائر أفعاله التي يأتي بها في الصلاة في حالة القيام والركوع والسجود وأفعاله خارج الصلاة من المَشي واللبس والأكل فإنّ العبد لا يُطالب بإقامتها ولا يأثم بتَرْكها ولا يَصير مُسيئاً والأفضل أن يأتي بها كذا في بعض مصنفات الشَّيخ. وذكر في «المبسوط» قال مكحول: السنة سنتان سنة أخذها هُدى وَترْكها لا بأس به كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله ﷺ: وسُنة أخذها هدى وتركها ضلاَلة كالأذان والإقامة وصلاة العيد. وعلى هذا قال محمد رحمه الله: إذا أصر أهل مصر على ترك الأذان والإقامة أُمروا بهما فإن أبوا قُوتلوا على ذلك بالسلاح كما يُقاتلون عند الإصرار على ترك الفرائض والواجبات. وقال أبو يوسف رحمه الله: المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فأما السنن فإنما يؤدبون على تركها ولا يُقاتلون على ذلك ليظهر الفَرْق بين الواجب وغيره. ومحمد رحمه الله يقول: ما كان من أعلام الدين فالإصرار على تركه استخفاف بالدين فيُقاتلون على ذلك لهذا.

(وعلى هذا) أي على أن السنن نوعان اختلفت أجوبة مسائل باب الأذان فقيل مرة يكره أساء ومرة لا بأس لما قلنا أن ترك ما هو من سنن الهدى يوجِب الكراهة والإساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئاً منهما. وذلك مثل قول محمد يُكره الأذان قاعداً

---

(١) أخرجه أبو داود في الديات حديث رقم ٤٥١٥، والترمذي في الديات حديث رقم ١٤١٤، وابن ماجة في الديات حديث رقم ٢٦٦٣، والإمام أحمد في المسند ٥/ ١٠.

وإذا قيل: يعيد فذلك من حكم الوُجوب وأما النَّفل فما يُثاب المَرْء على فعله ولا يعاقب على تركه ولذلك قلنا: إن ما زاد على القَصْر من صلاة السفر نَفْل

لما روي في حديث الرؤيا أن الملك قام على جذم حائط أي أصله. ويُكره تكرار الأذان في مسجد محلة. ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وإن صلى أهل المصر بجماعة بغير أذان ولا إقامة فقد أساؤوا لتَرْك السُّنة المشهورة. وإن صَلَّين يَعني النساء بأذان وإقامة جازت صلاتهن مع الإساءة فالإساءة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة. ولا بأس بأن يؤذن رجل ويقيم آخر لأن كل واحد منهما ذكر مقصود فلا بأس أن يأتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن لصلاة قبل دخول وَقْتها ويُعاد في الوقت لأن المقصود وهو إعلام الناس بدُخول الوقت لم يحصل ويُعاد أذان الجُنب وكذا أذان المرأة فما ذكرنا وأمثاله يخرج على هذه الأصل.

قوله: (وأما النفل فما يُثاب المَرْء على فِعْله ولا يُعاقب على تركه) عرَّف النفل ببيان حُكمه إذ المذكور حكم النفل ولهذا قال شمس الأئمة: وحُكْم النفل شرعاً أنه يُثابُ على فعْله ولا يُعاقب على تركه. وقال القاضي الإمام: نَوافل العبادات هي التي يَبْتدئ بها العَبْد زِيادة على الفرائض والسنن المشهورة وحُكمها أن يُثاب العبد على فعلها ولا يُذَم على تَركها لأنها جعلت زيادةً له لا عليه بخلاف السنة فإنها طريقة رسول الله ﷺ فمن حَيث سَبيلها الإحياء كان حقاً علينا فعُوتبنا على تَرْكها.

(ولذلك) أي ولما ذكرنا أن النفل كذا قلنا أن ما زاد على القَصْر في صلاة السفر وهو الشفع الثاني نفل لأن العبد لا يُلام على تركه رأساً وأصلاً ويُثاب على فعله في الجملة. وإذا ثبت أنه نفل لا يصحّ خلطه بالفَرْض كما في الفَجْر. ولا يَلْزم عليه صَوْم المسافر فإنه يثاب على فعله ولا يُعاقب على تركه. ثم إنه لو أداه يَقع فرضاً لأن المراد من التَّرك هو الترك مطلقاً وصوم المسافر ليسَ كذلك فإنه يُعاقب على تركه في الجملة ألا ترى أنه لو أدرك عدَّة من أيام أُخَر يَجب عليه قَضاء الصَّوم ويُعاقب على تركه فلم يكن الصوم في السفر نفلاً. ولا الزيادة على الآية أو الثلاث في القراءة في الصلاة فإنه يثابُ عليها ولا يُعاقب على تركها مع أنها تقع فرضاً. لأنا لا نُسلِّم أنها قبل وُجودها وتحققها كانت فرضاً بل هي كانت نفلاً إذا لم يكن في ذمَّته الإتيان بها ولذلك استقام عليها حد النفل ولكنها انقلبت فرضاً بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الأمر وعمومه وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنَ﴾ [المزمل: ٢٠]، كانقلاب اليمين سبباً للكفارة بعد فوات البر ألا ترى أن النافلة تصير فرضاً بالشروع حتى لو أفسدها يجبُ القَضاء ويُعاقب على تَركها بعد أن لم يكن كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الثلاث يَجوز أن تصير فرضاً بعد الوجود لتناول

والنفل شُرع دائماً فلذلك جعلناه من العزائم ولذلك صحّ قاعداً وراكباً لأنه ما شُرع بلازِم العجز لا محالة فلازم اليُسر وهذا القَدْر من جِنْس الرُّخَص وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك غير لازم وقد غيرتُم أنتم. وقلتُ: إن ما لم يفعل بعد فهو مخيَّر فيه فبطل المؤدى

الأمر إياها فإن الأمر إنما وَقع على الأدنى ولم ينصرف إلى ما فوقه لأنه لم يكن مقداراً معلوماً في نفس فإذا أتى به فقد صار مقداراً معلوماً فأمكن صَرف الأمر إليه كذا ذكره أبو اليسر.

فأمّا الأمر بالصلاة فيتناول أفعالاً مقدَّرة فالزيادة عليها لا تَدْخل تحت الأمر بحال فلا تقع فرضاً (**ولذلك جعلناه من العزائم**) أي ولأن النفل شرع دائماً جعلناه من العَزائم لأن دوام شرعيته يدل على وكادته وأصالته. إذ لو بنى على أعذار العباد لشُرع في وقت العذر لا دائماً. ولا يُقال: لا نُسلم أنه شرع دائماً لأنه منهي عنه في الأوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر. لأنا نقول: هو مشروع في هذه الأوقات مع كونه منهياً عنه حتى لو شرع فيه وأفسده يجبُ القضاء عليه في الأصح (**ولذا صح قاعداً**) أي ولأجل أنه شرع دائماً صح أداؤه قاعداً مع القُدرة على القيام (**أو راكباً**) مع القُدرة على النزول بالإيماء وإن لم يكن متوجهاً إلى القبلة لأن النفل على الوَصف الذي شرع وهو وَصف الدَّوام يلازم العجز والحرج فلا يمكن إقامته آناء الليل والنهار قائماً لأنه يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة إلى الركوب ونحوها باعتبار الأصل يعتبر هذه العوارض في الحال إذ لو لم يعتبر العوارض أدَّى إلى الحرج فلذلك جوزنا الأداء على أي وصف نشط قائماً وقاعداً وراكباً (**وهذا القَدْر**) أي شرعية الأداء قاعداً أو راكباً من غير عذر (**من جنْس الرُّخص**) لأن العذر قدر موجوداً باعتبار الأصل فكان شرعيته بناء عليه فكان له شبهة بالرخصة من هذا الوَجه. وكأنه أخّر ذكره عن سائر أقسام لأنه لم يخلص عزيمة.

قوله: (**وقال الشافعي**) إلى آخره إذا شرع في صلاة النفل أو في صوم النفل يؤاخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يُؤاخذ بالقضاء عندنا، وعند الشافعي رحمه الله لا يُؤاخذ بواحد منهما لأن النفل لما شُرع على هذا الوَصف وهو أنه غير لازم حتى يُثاب على فعله ولا يُعاقب على تركه وجبَ أن يبقى كذلك بعد الشروع ولا يَصير لازماً لأن حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ألا ترى أنه بعد الشّروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدّى بنية النفل ولو أتمه كان مؤدياً للنفل لا مُسقطاً للواجب ولا يمنع صحة الخلوة ويُباح الإفطار بعُذْر الضيافة ولو صار فرضاً لما ثبتت هذه الأحكام. وإذا كان نفلاً حقيقة وجب أن يكون مخيراً في الباقي كما كان مخيراً في الابتداء تحقيقاً للنفلية لأن آخرَه من جنس أوّله (**وقد غيرتم أنتم**)

حكماً له كالمظنون وقلنا نحن إنَّ ما أداه فقد صار لغيره مسلَّماً إليه وحق غيره مُحترم مضمون عليه إتلافه ولا سبيل إليه إلا بإلزام الباقي وهما أمران مُتعارضان

حيث قلتم باللزوم في الباقي (**وقلت**): أنا إنَّ ما لم يفعل بعد أي بعد ما أدى جزأ منه (**هو مخيَّر فيه**) أي فيما لم يؤد لأنه نفل فيكون على وفق الابتداء فمن أخرج عشرة دراهم للتصدق نفلاً فتصدّق بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا إذا تصدّق ولم يُسلم كان بالخيار في التسليم فكذا إذا صَلى ركعة كان بالخيار في الركعة الأخرى. وإذا ثبت له الخيار في الباقي، وحُلّ له ترك ما لم يأت به لأنه لم يلتزمه يبطل المؤدَّى ضمناً له وتبعاً لترك ما ليس عليه فلا يكون إبطالاً حكماً. كمسافر صلى الظهر لا يحل له إبطالها لكن يحل له إقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكماً لما جعل ذلك إليه وحل له وكمن أحرق حصائد أرض نفسه فاحترق زَرع جاره أو سقى نفسه فنزت أرض جاره لا يُجعل ذلك إتلافاً لأنه ثبت تبعاً لما هو حلال له. ولما كان بُطلان المؤدَّى أمر حكمياً لا بصنعه لا يَضمن بالقضاء كالمَظْنون وهو ما إذا شرع في صلاة أو صوم على ظن أنه عليه فتبيَّن أنه ليس عليه يضير شارعاً في النفل بالاتفاق ولو أفسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا أنه مخير في الأداء وأن البطلان ضمني فكذا هاهنا. ولا معنى لاعتبار الشُّروع بالنذْر لأن النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فإذا أتى بكلمة الالتزام لزمه وأما الشروع فليس بالتزام بل هو أداء بعض العبادة ولم يُوجد فيما بقي التزام فلا يلزمه. ونظيره الكفالة مع القَرْض أو الصدقة فإن الكفيل لما التزم بالقَوْل فيلزمه ما التزم فأما المقرض أو المتصدق فلا يلتزم بالقول ولكن شرع في الإعطاء فبقدْر ما أدّى يصح ولا يلزمه ما لم يُعط. يُوضح الفرق بينهما لو نَذَر أربع ركعات يلزمه ولو شَرع يَنوي أربع ركعات لا يلزمه. ولو نذَر الصلاة قائماً يلزمه القيام ولو شرع قائماً لا يلزمه. ولو نَذر صوم يوم النحر يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه على أن الشروع أداء بالفعل والنَّذر إيجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سَمى فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما أدى وما يؤدِّه لا يلزمه . كما أن ما لم يُسمِّه بالنذر لا يَلْزمه (**فيبطل المؤدى**) يعني عند الامتناع عن أداء الباقي (**حُكماً له**) أي للامتناع الثابت بالتخيير.

قوله: (**وقلنا نحن: إن أدّاه فقد صار لغيره**) يَعني صار عبادة للّه تعالى مسلماً إليه لأنه لما شرع في الصَّوم أو في الصلاة وأدى جزءاً منه فقد تقرَّب إلى اللّه تعالى بأداء ذلك الجزء وصار العمل للّه تعالى حقاً له بالنّص. ولهذا لو مات كان مُثاباً على ذلك. (**وحق غيره محترم**) أي حرام التعرض بالإفساد ومضموم عليه إتلافه بالنص والإجماع فوجب صيانته وحفظه احترازاً عن ارتكاب المحرَّم ووجوب الضمان ولا سبيل إليه أي إلى حفظه

أعني المؤدّي وغير المؤدّي فوَجب الترجيح لما قُلنا بالاحتياط في العِبادة.

وصيانته أو إلى كونه مضموناً إلا بإلزام الباقي، وهما أمران متعارضان أعني المؤدى وغير المؤدى. يعني لو نظر إلى المؤدى يلزم إلزام الباقي صيانة له عن البطلان ولونظر إلى غير المؤدى نفسه يلزم أن يكون غير لازم لأنه في ذاته نفل كما قاله الشافعي (**فوَجب الترجيح لما قلنا**) اللام ليسَت للتعليل بل هي صلة الترجيح أي وجب ترجيح ما قلنا (**بالاحتياط في العبادة**) فإن قيل: لا نُسلم أن المؤدى صار عبادة للّه تعالى لأن ما شرع فيه عبادة صوم أو صلاة وهي مما لا يتجزأ فلا يكون المَوْجود طاعة إلا بانضمام الباقي إليه وإذا لم يكن طاعة لا يحرم إبطاله. ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نُسلم أن أداء الباقي شرط لبقائه عبادة لأنه عَرَضٌ يستحيل بقاؤه. فكما وجد انقضى وعُدِم ولا تصور للتغيير بعد العَدم.

والدليل عليه أن المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الأمة ولو كان أداء الباقي شرطاً لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرط. يُوضحه أن أداء الباقي لو جعل شرطاً لا يخلو من أن يجعل شرطاً لانعقاد المؤدَّى عِبادة أو لبقائه عبادة فإن قلتم بالأول فالامتناع عن مُباشرة شرط الانعقاد لا يُعدُّ إبطالاً وإن قلتم بالثاني فهو خلاف المعقول لأنه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلأن يبقى بدونه كان الأوْلى لأن البقاء أسْهل من الابتداء. ولئن سلّمنا كون الباقي شرطاً لبقائه عِبادة فلا نُسلّم أن الامتناع عن أداء الباقي إبطال له لأن الإبطال إنما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما مضى من الأفعال محال ولكنه إذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافاً إلى فعله كما ذكرنا من النظائر. قلنا: نحن لا ندَّعي أن المؤدى صوم أو صلاة في الحال ولكنا نقول: هو من أفعال الصوم والصلاة على معنى أنه يصير مع غيره صوماً تاماً شرعياً فكان له عرضية أن يصير صوماً أو صلاة بضم الغير إليه فيكون المؤدِّي متقرباً إلى اللّه تعالى بهذا الفعل فيكون عِبادة من هذا الوَجْه. ولكنه باعتبار أنه جزء مما لا يتجزأ لاحكم له بدون الأجزاء الأُخر ضرورة ثُبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بَعده من الأجزاء إذ لابد من التعلق لضرورة الاتحاد. فجُعل هذا الجُزء عبادة وجعل كل حزء مقدم عليه لانعقاده عبادة وكل جزء يوجب بعده شرط لبقائه على وَصف العبادة. فانعقد الجزء المتقدم عبادة وجعل شرطاً لانعقاد الأجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الأخير عبادة وجُعل شرطاً لبقاء الأجزاء التي تقدمته على وصف العبادة. وكل جُزء من الأجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطاً لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطاً لانعقاد ما تعقبه عبادة فقلنا هكذا عملاً بالدلائل بقدر الإمكان. ولا معنى لقولهم: إنه لا يحتمل التغيير بعد العدَم لأن ذلك خلاف النص والإجماع فإنه تعالى قال: ﴿أُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾

وهو كالنذر صار للّه تعالى تَسمية لا فعلاً ثم وَجب لصيانته ابتداء الفعل

[التوبة:١٧- ٦٩]، وقال عزّ اسمه: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد:٣٣]، ولا يرد النهي إلا عما يتصور ولا خلاف بين الأمة أيضاً أن بالرِّدة يبطل الأعمال المتقدمة وإن كان قد أعطى لها حكم التمام والفراغ. ولما كان الختم على الإيمان شرطاً لبقاء ما مَضَى فلم لا يجوز أن يكون وجود الجزء المتعقّب شرطاً لبقاء ما تقدَّم على وَصْف العبادة. وأما في اعتراض الموت فجعل في التقدير كان اليوم في حقه لم يكن إلا هذا القَدْر وإن الصلاة لم تكن مشروعة إلا هذا القَدْر لأنه تعالى هكذا جعل في فضل المهاجر وإن لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تأييد البعض بالبعض والتقوي على الذّبِّ عن الجورة فكذا فيما نحنُ فيه وذلك لأن الموت منه لا مُبطل على ما عُرف. وقولهم: انعقد عبادةً بدون الباقي فيبقى بدُونه لأن البقاء أسهل من الابتداء ينتقض بقَبْض بدلي الصَّرف ورأس مال السَّلَم فإنه شَرْط للبقاء دون الابتداء. وقولهم: الامتناع عن أداء الباقي ليس بإبطال قلنا: لما أتى بما يناقض العبادة فسدت الأجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووُجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل مفسداً لأن الإفساد فعل يحصَل به الفَساد وليس من ضرورته أن يُضاف المحل الذي حَصل فيه الفَساد كمن قطع حبلاً مملوكاً له علّق به قنديل غيره فسَقط القنديل وانكسر جعل متلفاً له حقيقة وشرعاً وإن لم يصادف فعله القنديل. وكذا شق زِقّ نفسه فيه مائع لغيره. ومسألتنا إحراق الحصائد وسقي الأرض لا تلزمان فإن ذلك غير مضاف إلى فعله بل إلى رخاوة الأرض وهبوب الريح وأشباه ذلك. ألا ترى أن ذلك ينفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف ما نحنُ فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا مُحالة بأن كان الماء كثيراً بحيث يعلم أنه لا يحتمله أرضه أو كان الإحراق في يوم ريح لأضيف إليه فيضمن ما فسد من الأرض والزرع. وأما مُصلي الظهر إذا راح إلى الجمعة فنقول: هو مُبطل لصفة الفرضية غير أنه ليس بمنهي عنه لأنه أبطل ونقض ليؤدي أحسن منه والهادم ليبني أحسن مما كان لا يعد هادماً كهادم المسجد ليبني أحسن منه لا يعد ساعياً في خرابه. وصارَ حاصل الكلام أن ما أدّى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه أداء الباقي فصار الشروع موجب أداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم أو صلاة يجب أداؤه يجب قضاؤه إذا فسد.

قوله: (وهو كالنذر) ثم استدل بالنذر على ما ادّعاه فقال: وهو أي الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث أن كُل واحد منهما صارَ حقاً للّه تعالى. أما المؤدَّى فلما ذكرنا أنه وقع للّه تعالى مسلماً إليه وأما المنذر فلأنه جعل للّه تعالى تسمية ولا شك أن ما وقع للّه تعالى فعلاً أقوى مما صار له تسمية لأنه بمنزلة الوعد وأن إيجاب ابتداء الفعل أقوى من

فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه أوْلى. والسنن كثيرة في الصلاة والحج وغير ذلك.

إيجاب بقائه لما عُرف أن البقاء أسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة أدنى الأمرين وهو التسمية ما هو أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل فلأن يجب لصيانة ما هو أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل أدنى الأمرين وهو إبقاء الفعل وإتمامه كان أوْلى. وما ذكر الخصم أن النذر والشروع بمنزلة الكفالة والإقراض فليس كذلك لأن الكفالة وإن كانت كالنذر باعتبار أنه التزام فالشروع ليس كالإقراض لأن الإقراض أو التصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض أو الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كُل واحد قبل التسليم نظير الصلاة في النية والتطهر واستقبال القبلة. فأما المقصود في البدنيات فعملٌ يستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم إلى الفقير أو المستقرض وإليه أشار الشيخ بقوله: مُسلماً إليه. ثم إذا تصدق ببعض المال لزمه أن لا يبطله بالرجوع فكذا إذا أتى ببعض العمل وصار مسلماً إلى الله تعالى لزمه أن لا يبطله بالامتناع عن أداء الباقي وإنما افترقا من حيث أن القدْر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدْر الموجود من فعل الصلاة والصوم لا يبقى قربه بدون الباقي فيلزمه المضي هاهنا ولا يلزمه في الصدقة. فأما إباحة الإفطار بعُذر الضيافة فرخصة مع بقاء الحظر ولذا كان الامتناع أفضل وذلك كمن صلى الفَرْض ورأى بقربه صبياً كاد يحترق أو يغرق وهو قادر على الاستنقاذ أبيح له قطع الفرض واستنقاذ الصبي بل يجب عليه ذلك صيانة للصبي عن الهلاك وفيه إبطال حق الله تعالى لحق الآدمي. فكذا فيما نحن فيه يُرخص له الإفطار احترازاً عن أذى المسلم وصحة الخَلوة ممنوعة أيضاً بل هي فاسدة كذا ذكر الشيخ أبو المعين في طريقته.

وأما الشروع في النفل قائماً وإتمامه قاعداً أو نية الأربع مع التسليم على رأس الركعتين ففارقا النذر لأن وجود ما وراء الركعتين وصفة القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ في «شرح التقويم» أن وجوب الباقي لمعنى في غيره وهو صيانة المؤدى لا لمعنى في نفسه فلا يمنع صحة الخلوة وإباحة الإفطار بعُذر الضيافة واقتداءه بالمتنفل لأنه في حق نفسه نفل. وأما فضل المظنون فالقياس فيه ما قاله زفر رحمه الله لأن المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه إلا أن علماءنا استحسنوا وقالوا: إن سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغو لأن الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما لو قال: لله عليَّ اليوم وذلك لأن العبد إنما يؤاخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لأن ذلك ليس في وسعه وعنده أنه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر أو صوم القضاء ثم أفسده لا

....

يجب عليه بهذا الشروع والإفساد شيء فكذا هذا. ونحن لا نقول: إن جميع القرب يلزمها حفظها ويضمن بإفسادها بل يجب عبادة نفل التزمها وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع وإذا لم يلتزمه باختياره لم يصر ضامناً للعُهْدة. فلا يجب على صيانته وهذا لأن القياس يُوجب أن لا ينعقد فعله عبادة أصلاً لأن الواجب الذي قصد إليه ليس بموجود والنفل لا ينعقد قربة بدن القصد إليه إلا أن الشرع جعله نفلاً من غير قصده نظراً له فجعل منعقداً فيما له فيه نظر وهو أنه لو أتمه يصلح سبباً للثواب ولا يجعل منعقداً فيما له فيه ضرر وهو وُجوب الصيانة عليه. وهو كالقُرب في حق الصبي لما شرعت نظراً له تجعل مشروعة فيما له فيه نظر وهو الصحة بعد الأداء ولم تجعل مشروعة فيما له فيه ضرر وهو الوجوب. والسنن كثيرة يعني لا احتياج إلى إيراد النظائر فإنها كثيرة في باب الصلاة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف على ما تضمنتها كتب الفروع.

[أنواع الرُّخص]

وأما الرُّخص فأربعة: نوعان من الحقيقة أحدهما: أحق من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتمّ من الآخَر. أما أحق نوعَي الحقيقة فما استُبيح مع قِيام المحرم وقيام حكمه جميعاً فهو الكامل في الرخصة مثل المكره على إجراء

أنواع الرُّخص

قوله: (**وأما الرُّخص**) ولما كانت الرخص مبنية على أعذار العباد وأعذارهم مختلفة اختلفت أنواع الرخص فانقسمت على أنواع أربعة: (**أحق من الآخر**) يجوز أن يكون أفعل تفضيل من حق الشيء إذا ثبت أي أحدهما في كونه حقيقة أقوى من الآخر. ويجوز أن يكون من حق لك أن تفعل كذا أي أنت خليق به يعني في إطلاق اسم الرخصة أحدهما أوْلى من الآخر (**أتم من الآخر**) أي أكمل من كونه مجازاً (**فما استُبيح**) أي سقطت المؤاخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعاً لأن الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف الإقدام عَليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان في أعلى درجات الرخص لأن كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة في مقابلتها كذلك أيضاً. وذلك مثل الترخُّص بإجراء كلمة الكفر على اللسان فإنه يرخص فيه بعُذر الإكراه التام مع اطمئنان القلب ولكنَّ العزيمة في الصَّبر والامتناع عنه لأن حُرمة الكُفر ثابتة مصمتة لا تنكشف بحال بناءً على أن حق اللّه تعالى في وجوب الإيمان به قائم لا يَحتمل السُّقوط لأن الموجب وهو وحدانية اللّه تعالى وحقية صفاته وجميع ما أوجب الإيمان به لا يحتمل التغيُّر لكنه أي لكن العبد رُخِّص له الإجراء عند الإكراه لأن حقه في نفسه أي في ذاته يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البُنية معنى بزُهوق الرُّوح وحق اللّه تعالى لا يَفُوت مَعنًى لأن التصديق الذي هو الرُّكن الأصلي باقٍ ولا يفوت صورة من كل وجه لأنه لما أقر مرة وصدَّق بقلبه حتى صح إيمانه لم يلزم عليه الإقرار ثانية إذ التكرار في الإقرار ليس برُكن في الإيمان ولما صار حقه مؤدى لم يَفُت حقُّه من هذا الوَجْه لكن يَلزم من إجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الإقرار في حال البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تَقْديم حق نفسه بإجراء كلمة الكفر على اللسان

الكفُر إنه يرخص له إجراءها، والعَزيمة في الصَّبر حتى يُقتل لأن حرمة الكفر قائمة لوجوب حق اللّه تعالى في الإيمان لكنه رخص لعُذر وهو أن حق العبد في نفسه يَفُوت بالقَتْل صُورةً ومعنى. وحَق اللّه تعالى لا يَفُوت معنى لأن التصديق باق ولا يَفوت صورةً من كل وجه لأن الأداء قد صحّ. وليس التكرار رُكن لكن في إجراء كلمة الكفر هَتْك لحقه ظاهراً فكانَ له تَقديم حَق نفسه كَرامة من اللّه وإن شاء بذل نفسه حِسْبة في دِينه لإقامة حَقه فَهذا مشروع قُرَبة فبقي عزيمة

ترخصاً وإن شاء بذل نفسه في دين اللّه لإقامة حقه حسبة أي طلباً للثواب وعدالة فيما يدخر للآخرة. فهذا أي البذل مشروع قربة كالجهاد أنه لما بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه إعلاء دين اللّه عز وجل وهذا هو عين الجهاد. والأصل فيه ما رُوي أن مسيلمة الكذَّاب أخذ رَجُلين من أصحاب رسول اللّه ﷺ فقال لأحدهما: أتشهدُ أن محمداً رسول اللّه؟ فقال: نعم. فقال: أتشهد أني رَسول؟ فقال: لا أدري ما تقول، فقتله وقال للآخر: أتشهد أن محمداً رسول اللّه؟ فقال: نعم. فقال: أتشهد أني رسول اللّه؟ فقال: نعم فخلَّى سَبيله فبلغ ذلك رسول اللّه ﷺ قال: أما الأول فقد أتاه اللّه أَجْرَه مرَّتين وأما الآخر فقد أخذ برُخصة اللّه فلا إثم عليه» ففيه دَليل على أنه إن امتنع منه حتى قُتل كان أعظم للأجر لأنه إظهار للصلابة في الدين. وما روي من قصة عمار وخبيب رضي اللّه عنهما أن المشركين أخذوا عماراً فلم يَتركوه حتى سب رسول اللّه عليه السلام وذكر آلهتهم بخَير فلما أتى رسول اللّه ﷺ قال: وما وراءك يا عَمّار قال: شر، ما تركوني حتى نلت منك وذكرتُ آلهتهم بخير، قال: كيف وجدت قلبك؟ قال: مطمئناً بالإيمان، قال: فإن عادُوا فعُد» أي فإن عادوا إلى الإكراه فعد إلى الترخُص. أو فإن عادوا إلى الإكراه فعُد إلى طمأنينة القلب فإنه لا يظن برسول اللّه عليه السلام أنه يأمر أحد بالتكلم بكلمة الكفر كذا في «المبسوط». وفي «عين المعاني» لو عادُوا لك فعُد لهم لما قلت. ففيه دليل أنه لا بأس للمُسلم أن يجري كلمة الكفر على اللسان مُكرهاً بعد أن يكون مطمئن القلب. وأخذوا خبيب بن عدي وباعُوه من أهل مكة فجعلوا يعاقبونه على أن يذكر آلهتهم بخير ويَسُب محمداً وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول اللّه عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما أيقن أنهم قاتلوه سألهم أن يدعوه ليُصلي ركعتين فأجابوه فصلى ركعتين وأوجز ثم قال: إنما أوجزت كيلا تظنوا أني أخاف القتل ثم سألهم أن يلقوه على وجهه ليكون هو ساجداً للّه تعالى حين يقتلونه فأبوا عليه ذلك فرَفع يديه إلى السماء وقال: اللهم إني لا أرى هاهنا إلا وجه عَدُوٍ فاقرىء رسولكَ مني السَّلام اللهم احْص هؤلاء عدداً واجعلهم بدداً ولا تُبق منهم أحداً. ثم أنشأ يقول:

ولستُ أبالي حِينَ أُقتل مُسلماً ... على أي جنب كانَ في اللّه مَصْرعي

وصار بها مُجاهداً وكذلك الذي يأمر بالمعروف إذا خاف القَتل رُخّص له في الترك لما قلنا من مُراعاة حقه وإن شاء صبر حتى يقتل وهو العزيمة لأن حق اللّه تعالى في حُرمة المنكر باقٍ وفي بَذْل نفسه إقامة المعروف لأن الظاهر إنه إذا قُتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه إلا تفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهداً بخلاف الغازي إذا بارز وهو يعلم أنه يقتل من غير أن ينكي فيهم لأن

وذلك في ذاتِ الإله وإنْ يشأ ... يبارك على أوصال شلو ممزَّع

فلما قتلوه وصلبوه تحوَّل وجهه إلى القبلة وجاء جبريل إلى رسول اللّه عليهما السلام يُقرأه سلام خبيب فدعا رسول اللّه ﷺ وقال: هو أفضل الشهداء وهو رَفيقي في الجنة » فبهذا تَبين أن الامتناع والأخذ بالعزيمة أفضل. كذا في« المبسوط».

(قوله) وكذلك الذي يأمر بمعروف أي وكالمكره على الكُفْر من يأمر بمعروف مثل أن يأمر بالصلاة ونحوها في أنه إذا خاف التلف على نفسه رخص له أن يتركه قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَفعَلْ ذَلكَ فَلَيسَ منَ اللّه في شَيء إلاَّ أن تَتَّقُواْ منهُم تُقَاةً﴾ [آل عمران: ٢٨]، وأنه إن فعل فقتل كان مأجوراً لأن الأمر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال اللّه تعالى إخباراً: ﴿وَأمُر بِالمَعرُوفِ وَانْهَ عَنِ المُنكَرِ وَاصْبِر عَلَى مَا أَصَابَكَ إنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأمُورِ﴾ [لقمان: ١٧]، وإذا تمسك بالعزيمة كان مأجوراً.

وكذلك النَهي عن المنكر إلا أن الشيخ لم يذكره لأن الأمر بالمعروف يتضمن النهي عن المنكر وكذا العكس. ولهذا قال بعده: لأن حق اللّه تعالى في حرمة المنكر باقٍ. لما قلنا من مراعاة حقه فإنه لو أقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق اللّه تعالى صورة بمباشرة المحظور وترك المنع عنه لا معنى لأن الإنكار بالقلب واعتقاد الحرمة باق.

قوله: (بخلاف الغازي إذا بارَز) ذكر في « السير الكبير» ولو أن رجلاً حَمل على ألف رجل وحده فإن كان يطمع أن يظفر بهم أو ينكأ فيهم فلا بأس بذلك لأنه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول اللّه ﷺ غير واحد من أصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشَّر بعضَهم بالشهادة حين استأذنه في ذلك على ما روى أن النبي ﷺ رأى يوم أحد كتيبة من الكفار فقال: من لهذه الكتيبة فقال وهب: أنا لها يارسول اللّه، فحمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة أخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب: أنا لها فقال أنت لها وأبشر بالشهادة فحَمل عليه حتى فرقهم وقتل هو [1]. وإن كان لم يطمع في نكاية فإنه يكره له هذا الصنيع لأنه يتلف نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا نكاية في

---

(١) هو وهب بن قابس أو قابوس المزني، انظر الإصابة لابن حجر ٣/ ٦٠٧.

جمعهم لا يتفرق بسببه فيصيره مضيعاً لدمه لا محتسباً مجاهداً وكذلك فيمن أكره على إتلاف مال غيره رُخِّص له لرجحان حقه في النفس فإذا صبر حتى قُتل كان شهيد القيام الحرمة وهو حَق العبد وكذلك إذا أصابته مَخْمصة فصَبر عن

المشركين فيكون ملقياً نفسه في التهلكة ولا يكون عاملاً لربه في إعزاز الدين. وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يَسعه الإقدام وإن كان يعلم أن القوم يقتلونه وأنه لا يتفرق جمعهم بسببه لأن القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلا بد من أن ينكاه فعله في قلوبهم وإن كانوا لا يظهرون ذلك وهاهنا القوم كفار لا يعتقدون حقية الإسلام وقتله لا ينكاه في باطنهم فيشترط النكاية ظاهراً لإباحة الإقدام. وإن كان لا يطمع في نكاية ولكنه يجرئ به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكاية في العدو فلا بأس بذلك. إن شاء اللّه تعالى، لأنه لو كان على طمع من النكاية لفعله جاز له الإقدام فكذا إذا كان يَطْمع النكاية فيهم بفعل غيره وكذلك إن كان يطمع النكاية في إرهاب العَدُو وإدخال الوهن عليهم بفعله لأن هذا أفضل وجوه النكاية وفيه منفعة للمسلمين وكل أحد يبذل نفسه لهذا النوع من المنفعة. وفي «المغرب» يقال نكأت القرحة قشرتها ونكأت في العدو نكأ إذا قتلت فيهم أو جَرَحت. قال الليث: ولغة أخرى نكيت في العدو نكاية. وعن أبي عَمرو نكيت في العدو لا غير. وعن الكسائي كذلك، ولم أجده مُعدًّى بنفسه إلا في جامع الغُوري قال يعقوب: نكيتُ العدو إذا قتلت فيهم وجرحت قال عَدي بن زيد:

إذا أنت لم تنفع بودِّك أهله ولم تَنك بالبوسي عَدُوَّك فابْعُد

قوله: (وكذلك هذا) أي وكثبوت الحُكْم في المكره على القتل ثُبوته فيمن أكره على إتلافه مال غيره بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لأن حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنًى لانجباره بالضمان. فإذا صبر حتى قُتل كان شهيداً لأن السبب الموجب للحُرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان. فإن حرمة إتلاف ماله لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالإكراه فكان في الصبر أخذاً بالعزيمة مقيماً فرض الجهاد لأنه أتلف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل في ماله من حيث الصورة فيكون مُثاباً. كذا ذكر الشيخ في بعض كتبه. وذكر محمد رحمه اللّه في هذه المسألة. فإن أبى أن يفعل حتى قُتل كان مأجوراً إن شاء اللّه قيده بالاستثناء ولم يَذْكر الاستثناء فيما سواها لأنه لم يجد فيها نصاً بعينه وإنما قاله بالقياس على الإكراه على الإفطار وإفساد الصلاة وإجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا في مَعنى تلك المسائل من كل وجه لأن الامتناع من الإتلاف هاهنا لا يرجع إلى إعزاز الدين فلهذا قيَّده به وكذلك صائم أُكره على الإفطار أو اضْطُر إليه بمَخْمصة يُرخَّص له ذلك لأن حقه في نفسه يَفُوت

مال غيره حتى مات وكذلك صائم أُكره على الفطْر ومحرم أكره على جناية وما أشبه ذلك من العبادات والحقوق المحترمة وأمثلته كثيرة.

وأما القسم الثاني فما يُستباح بعُذر مع قيام السبب موجباً لحُكمه غير أن الحكم متراخٍ مثل المسافِر رخص له أن يُفطِر بناء على سبب تراخي حكمه

أصلاً وحق اللّه تعالى يفوت إلى بدل وهو القضاء فله أن يقدم حق نفسه. وإن صَبَرَ ولم يُفطر حتى قتل وهو صحيح مُقيم كان مأجوراً لأن حق اللّه تعالى في الوجوب لم يَسقط فكان له بذل نفسه لإقامة حق اللّه عز وجل وفيه إظهار الصلابة في الدين وإعزازه. إلا أن يكون مسافراً أو مريضاً فلم يفطر حتى قتل كان آثماً لأن اللّه تعالى أباح لهما الإفطار بقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَو عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّن أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤]، فعند خوف الهلاك رمضان في حقهما كشعبان في حق غيرهما فيكون آثماً بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة. كذا في «المبسوط» وما أشبه ذلك من العبادات مثل الصلاة ونحوها والحقوقُ المحترمة مثل ما لو أُكره على الدلالة على مال نفسه أو مال إنسان رُخِّص له الدلالة ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن آثماً لأنه قصد الدفع عن ماله أو مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام: «من قُتِل دون ماله فَهُو شَهيد»[1].

قوله: (وأما القسم الثاني) وهو الذي دون القسم الأول في كونه رخصة **(فما يُستباح بعذر مع قيام السبب)** أي السبب المحرم موجباً لحكمه هو الحرمة. إلا أن الحكم مُتراخٍ عنه فمن حيث أن السبب الموجب قائم كانَت الرخصة حَقيقة ومنْ حَيثُ أن الحكُم متراخٍ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الأول فإن كمال الرخصة بكمال العزيمة فإذا كان الحكم ثابتاً مع السبب فهو أقوى مما تَراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع الباتّ والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فإن الحكم وهو الملك في المبيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات مُتراخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والأجل كذا ذكر شمس الأئمة رحمة اللّه عليه. **(مثل المسافر رُخص له أن يُفطر)** مع السبب المُوجب للصوم المحرم للفطْر وهو شُهود الشهر وتَوجه الخطاب العام نحوه وهو قوله تعالى: ﴿فمن شَهِدَ مِنكُم الشَّهر فَلْيَصُمْه﴾ [البقرة: ١٨٥]، ولهذا لَوْ أدّى كان فرضاً إلا أن الحكم وهو حرمة الإفطار وترك الصوم تراخى في حقه إلى إدراك عدة من أيام أُخَر فكانت العزيمة أدنى حالاً منها في المكره على الإفطار في الصَّوم لأن الحكم هناك وهو حرمة الإفطار لم يتأخَّر

---

(١) أخرجه والترمذي في الديات رقم ١٤١٩، وأبو داود في السنة رقم ٤٧٧١، ومسلم في الإيمان حديث رقم ١٤١.

فكان دون ما اعترض على سَبب حل حكمه وإنما تَكمل الرخصة بكمال العزيمة لكن السَّبب لما تَراخى حُكمُه من غير تعليق كان القَول بالتراخي بعد تَمام السبب رُخصة فأُبيح له الفِطر وكانت العزيمة أَوْلى عندنا لكمال سببه

عن السَّبب فلا جَرم كانت الرخصة المبنية على هذه العَزيمة أدنى حالاً من الرخصة المبنية على العزيمة بالأدنى لأن كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه أخذت شبهاً بالمجاز، لأن الحكم وهو الوجوب وحرمة الإفطار لما تراخى لم يكن ثابتاً في الحال فلم يُعارِض الرخصة، وهي إباحة الإفطار وترك الصوم حرمة فكانت شبيهاً بالإفطار في غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة **(لكن السَّبب لما تراخى حكمه من غير تعليق)** يعني من حيث أن حكم السبب تراخى عنه من غير أن يكون معلقاً بشيء إذ لو كان معلقاً لما جاز الأداء قَبله لأن المعلَّق بالشَّرط مَعْدوم قَبْل وُجوده ولكانَ السبب غير تام في الحال لما مرّ، كان القول بتراخي الوجوب وحل الإفطار بعدما تم السبب رخصة، حقيقة فلهذا كان هذا القسم دون الأول. إذ ليس في الأول مدخل للمجاز بوجه وفي الثاني للمجاز مَدْخل.

والدليل على تراخي الحكم أنه لو مات قبل إدراك عدة من أيام أُخَر لقي اللّه تعالى ولا شيء عليه كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتاً للزمه الأمر بالفدية عنه لأن ترك الواجب بعُذر يرفع الإثم ولكن لا يَسقط الحلف. كالمُكره على الفطر في رمضان إذا أفطر ومات قبل إدراك زمان القَضاء يلزمه الأمر بالفدية وكذلك الحائض. فعرَفنا أن الحكم ليس بثابت في الحال. ثم الشيخ أشار بقوله من غير تعليق إلى نفي قول من قال من أصحاب الظواهر منهم داود بن علي: إن الصوم في السَّفر لا يجوز عن فَرْض الوقت، ويلزمه القضاء عند إدراك العدَّة، سواء صام في السفر أو لم يصم. وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وأبي هريرة رضي اللّه عنهم. قالوا: إن اللّه تعالى علّق الوجوب في حقه بإدراك العدة بقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَو عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّن أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤]، فلا يجوز الأداء قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه السلام: «الصائم في السَّفر كالمُفْطر في الحَضر»(١) ومذهب أكثر الصحابة وجمهور الفقهاء أنه لو صَام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى: ﴿فمن شَهِدَ منكُم الشَّهر فلْيَصُمْه﴾ [البقرة: ١٨٥]، فإنه يعم المسافر والمقيم. وقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنْكُم مَّرِيضاً أَو عَلَى سَفَرٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، لبيان الترخص بالفطر فينتفي به وجوب الأداء لا جوازه. وفي الأحاديث الدالة على

---

(١) أخرجه ابن ماجة في الصيام حديث رقم ١٦٦٦ .

ولتردد في الرخصة حتى صارت العزيمة تؤدِّي معنى الرخصة من وجه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين في آخر هذا الفصل إنْ شاء اللّه تعالى. وقد أعرض الشافعي عن ذلك فجَعل الرخصة أَوْلى اعتباراً لظاهر تراخي العزيمة إلا أن

الجواز كثيرة. وحديثهم محمول على ما إذا أجهده الصوم حتى خِيفَ عليه الهلاك على ما عرف تمامه في الأسرار وغيره.

قوله: (وكانت العزيمة أوْلى) أي الصوم في السفر أولى من الإفطار لأن السبب الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائماً وتأخر الحكم بالأجل غير مانع من التعجيل كالدَّين المؤجل كان المؤِّدي للصوم عاملاً للّه تعالى في أداء الفرض والمترخِّص بالفطر عامل لنفسه فيما يرجع إلى الترفّه فكان الأول أوْلى **(ولتردُّد في الرُّخصة)** يعني اليسر لم يتعين في الفطر بل في العزيمة نوع يسر أيضاً فإن الصوم مع المسلمين في شهر رمضان أيْسَر من التفرد به وبعد مضي الشهر بخلاف قَصْر الصلاة على ما سيجيء بيانه **(فكانت العزيمة تؤدي)** أي تحصل معنى الرخصة وتُفضي إليه وهو اليسر من هذا الوجه **(فلذلك)** أي لتاديتها معنى الرخصة **(تمت العزيمة)** أي كملت بحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهو إقامة حق اللّه تعالى. وحقيقة المعنى فيه أن العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها إلى زمان الإقامة وهذا يقتضي أن تكون الرُّخصة أَوْلى كما قال الشافعي رحمه اللّه إلا أن هذا التاخر ثبت رفقاً بالمسافر وتيسيراً للأمر عليه وفي الصوم نوع يُسر أيضاً فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمّت وكملت فكان الأخذ بها أَوْلى كما في القسم الأول **(وقد أعرض الشافعي عن ذلك)** أي عن ترجيح العزيمة **(وجعل الرخصة)** أي العمل بها أَوْلى في أحد قوليه، **(اعتباراً لظاهر تراخي العزيمة)** أي تراخي حكمها فإن وجوب أداء الصوم لما تأخر إلى إدراك عدة من أيام أخر اقتضى أن لا يجوز الأداء قبله كما قاله أصحاب الظواهر إلا أنه ترك في حق عدم الجواز للأحاديث الواردة فيه فبقي مُعتبراً في أفضلية الفطْر وهو نظير قول مَنْ قال أداء الصلاة في آخِر الوَقْت أفضل لأن وُجوب الأداء يَتقرَّر في آخِر الوقت فالأداء قَبْله يكون أداء قبل الوجوب فينبغي أن لا يجوز إلا أنه ترك في حق عدم الجواز بالإجماع فبقي مُعتبراً في أفضلية التأخير. ويُؤيده قوله عليه السلام: «إن اللّه تعالى وَضَع عن المسافر شطر الصّلاة والصوم»[1]، ثم الأفضل له في الصلاة القَصْر فكذا الفطر في الصوم يكون أفضل. ولنا ما ذكرنا وما رُوي عن النبي عليه السلام أنه قال في المسافر: «يترخَّص بالفِطر وإن صام فهو أفضل له»[2]، وبدأ رسول اللّه ﷺ بالصوم

---

(١) أخرجه أبو داود في الصوم حديث رقم ٢٤٠٨، والترمذي في الصوم رقم ٧١٥، وابن ماجه في الصيام حديث رقم ١٦٦٧، والإمام أحمد في المسند ٥/٢٩.

(٢) أخرجه مسلم في الصيام حديث رقم ١١٢١.

يضعفه الصوم فليس له أن يَبْذل نفسه لإقامة الصوم لأنه يصير قتيلاً بالصوم فيصير قاتلاً نفسه بما صار به مجاهداً وفي ذلك تغيير المَشْروع فلم يكن نظير من بذَل نفسه لقتل الظالم حتى أقام الصوم حقاً للّه تعالى لأن القَتل مضاف إلى

حتى شكا الناس إليه ثم أفطر فدل على أن الصوم أفضل والأحاديث في الباب كثيرة. وذكر الغزالي في الوجيز: والصوم أحب من الفطر في السفر لتبرئة الذمة إلا إذا كان يتضرَّر به». وذكر الخطّابي[١] في «معالم السنن» اختلف أهل العلم في أفضل الأمرين فقالَت طائفة: الفطْر أفضل، وإليه ذهب ابن المُسيب والشعبي والأوزاعي وأحمد وإسحاق. وقالت طائفة مثل النخعي وسَعيد بن جبير ومالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأي: الصوم أفضل. وقالت طائفة منهم مجاهد وقتادة وعُمر بن عبد العزيز: أفضل الأمرين ما هو الأيسر منهما.

قوله: (إلا أن يُضعفه الصّوم) استثناء من قوله وكانَت العزيمة أولى يعني إذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر أولى ولو صبر حتى مات كان آثماً لأن الإفطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لإقامة الصوم صار قتيلاً بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلاً نفسه بما صار به مجاهداً وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو إقامة حق اللّه تعالى لأنه أخَّره عنه وهو حرام كمن قَتل نفسه بالسيف الذي يجاهد به مع الكفار كان حراماً. وفي ذلك تغيير المشروع لأن المشروع في حقه، إما التأخير أو جواز التعجيل على وجه تضمن يسيراً فأما التعجيل على وجه يُؤدي إلى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييراً للمشروع. أو معناه أن الصوم شُرِعَ لترتاض النفس لخدمة خالقها على ما مر في أبواب الأمر فإذا أدى إلى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع **(فلم يكن نظير من بَذَل نفسَه بقتل الظالم)** اي لا يكون المسَافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكره على الفطر بالقتل الصابر عليه إلى أن يقتل إقامة لحق اللّه تعالى لأن القتل هناك صدر من المكره وأضيف إليه فلم يكن الصّابر مغيراً للمشروع بفعله بل هُو في الصبر مُستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك عمل المجاهدين. وذكر الشيخ في «شرح التقويم»: إذا لم يُفطر في السفر أو المرض حتى مات كان آثماً لأن اللّه تعالى أحسن إليه بتأخير حقه وبالتعجيل مع الهلاك صار رادّاً عفو اللّه تعالى ومبتدئاً من نفسه بالإحسان لا مُقيماً حق اللّه تعالى. وهذا لا يَحْسُن شرعاً وعقلاً. وذكر في «شرح التأويلات» أن المسافر أو المريض إذا أُكره على الإفطار فامتنع حتى قُتل يَنْبغي أن لا يكون آثماً بل يكون شهيداً لكونه مقيماً حق اللّه تعالى. إذ حقه لم يسقط ولهذا وَجب القضاء ولو سَقط حقه أصلاً لما وجب البَدل إلا أنه

---

(١) هو حمد بن محمد بن إبراهيم الخطاب الخِطابي البستي ٣١٩- ٣٨٨هـ، انظر وفيات الأعيان ٢/٢١٤-٢١٧.

الظالم فلم يصر الصابر مغيراً للمشروع فصار مجاهداً وأما أتّم نوعَيْ المجاز. فما وُضع عنا من الإصر والأغلال فإن ذلك يُسمى رخصة مجازاً لأن الأصل ساقط لم يبق مشروعاً فلم يكن رُخصةً إلا مجازاً من حيث هو نَسخ تمحَّض تخفيفاً. وأما القسم الرابع فما سَقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة. فمن حَيث سقط

ورد في حق المسافر والمريض نُصوص على إلحاق الوعيد بهما بترك الإفطار مثل قوله عليه السلام: «من صام في السَّفر فقد عَصَى أبا القاسم» وقوله عليه السلام: «الصَّائم في السَّفر كالمُفْطِر في الحَضَر» والمراد حالة خوف التلف على نفسه لورود الأخبار في إباحة الامتناع وفعلَ الصوم في حال عدم خوف التلف فدلت على إباحة الإفطار مطلقاً في هذه الحالة فلا يكون الأداء واجباً ولا يكون مُقيماً حق اللّه تعالى في الامتناع فيكون آثماً والإكراه في حالة السَّفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسمية ما حَط عنا من الأصْرار والأغلال التي وجبت على من قبلنا رُخصة مجازاً لأن ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة أصلاً وهي لما وجبت على غيرنا فإذا قابلنا انفسنا بهم كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفاً فحسن إطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزاً لا تحقيقاً، لأن السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم أصلاً بالرَّفع والنسخ والإيجاب على غيرنا لا يكون تضييقاً في حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضييق. والإصر الأعمال الشاقة والأحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الأعضاء الخاطئة. والأغلال والمواثيق اللازمة لزوم الغِل كذا في «عين المعاني». وفي الكشاف: «الإصر الثقل الذي يَأْصِر صاحبه اي يحبسه لنقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة. وكذلك الأغلال مثل لما كان في شرائعهم من الأشياء الشاقة نحوَ بت القضاء بالقِصاص عمداً كان أو خطأ من غير شرع الدية وقطع الأعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجِلْد والثوب وإحراق الغنائم وتَحريم العُروق في اللحم وتحريم السَّبت. وعن عَطاء كانت بنو إسرائيل إذا قامَت تُصلي لَبِسوا المسوح وغَلوا أيديهم إلى أعناقهم وربما ثَقب الرجل ترقوته وجَعل فيها طرَف السلسلة وأوثقها إلى السارية يحبس نفسه على العِبادة».

قوله: (**وأما النوع الرابع**) وهو القسم الأخير من أنواع الرخص (**فما سَقط عن العباد**) بإخراج السبب من أن يكون موجباً للحُكْم في محل الرخصة، مع كون ذلك الساقط مَشروعاً في الجملة فمن حيث سَقط في محل الرخصة أصلاً كان نظير القسم الثالث فكان مجازاً إذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعاً في الجملة أخذ شبهاً بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة

أصلاً كان مجازاً ومن حيث بقي مشروعاً في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرُّخصة فكان دون القسم الثالث مثاله ما رُوي أن النبي عليه السلام رَخَّص في السَّلَم وذلك أن أصل البيع أن يلاقي عيناً وهذا حُكْم باقٍ مشروع لكنه سَقط في باب السلم أصلاً تخفيفاً حتى لم يَبْق تعيينه في السَّلَم مشروعاً ولا عزيمة. وهذا لأن

المجاز غالبة على شبه الحقيقة لأن جهة المجاز بالنَّظر إلى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر إلى غير محلها فكان جهة المجاز أقوى. رُوي أن النبي ﷺ نَهى عن بَيع ما ليس عند الإنْسان ورَخَّص في السَّلَم. كان من عادتهم أنهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رَخيص ويُسلمونه إلى المشتري، فالنبي عليه السلام نَهى عن ذلك ورَخص في السَّلَم للحاجة فشرطت العَينية في عامة البياعات لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشَّرط في السلم بحيث لم يَبْقَ مشروعاً حتى كانت العينية في المسلَّم فيه مُفسدة للعَقْد لا مُصححة له. وذلك لأن سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين ليتَوصَّلُوا إلى مقاصدهم من الأثمان قبل إدراك غَلاَّتهم مع تَوصل صاحب الدراهم إلى مَقصوده من الرِّبح. فكانت رخصة مجازاً من حيث أن العينية سقطت أصلاً فيه للتخفيف ولم تَبْقَ مشروعة كالإصر والأغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث أن العَيْنية مشروعة في الجملة. وذلك أي كون السلم من هذا القسم أو تسميته رخصة باعتبار أن الأصل في البيع أن يلاقي عيناً لما رَوينا ولقوله عليه السلام لحَكيم بن حزام: «لا تَبعْ ما ليسَ عنْدك»[1] ولنهيه عليه السلام عن بيع الكالئ بالكالئ»، **وقوله: (ولا عَزيمة)** بعد قوله مشروعاً تأكيد لاحتمال أن عدم بقائه مشروعاً بطريق الرخصة أو تقديره لم يَبْق عزيمة ولا مشروعاً **(وهذا)** أي سقوط العينية في باب السَّلم باعتبار تعين اليسر فيه لأن العجز عن التعيين متحقق، لأن البيع بطريق السلم دليل العجز. إذ لو لم يكن عاجزاً لما باع بأوْكس الأثمان ولباعَه مساومة لا سَلَماً فلذلك لم يبق التعيين مشروعاً أصلاً كَشطر الصلاة في حَق المسافر.

قوله: (وكذلك المُكْره) ومثل السلم المكره أي فعل المكره على شرب الخمر أو أكل الميتة رخصة مجازاً بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه. أو: وكذلك المكره أو المضطر في الإقدام على الفعل مُرَخص بطريق إطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه.

واعلَم أن العلماء اختَلفوا في حُكْم الميتة والخَمر والخنزير ونحوها في حالة

---

(١) أخرجه الترمذي في البيوع حديث رقم ١٢٣٢، وأبو داود في الإجارة حديث رقم٣٥٠٣، وابن ماجه في التجارات حديث رقم ٢١٨٧، والإمام أحمد في المسند ٣/٤٠٢.

دليل اليُسر متعيِّن لوقوع العَجْز عن التعيين فوُضع عنه أصلاً وكذلك المُكْرَه علي شُرب الخمر أو الميتة أو المضطر إليهما رُخصة مجازاً لأن الحرمة ساقطة حتى إذا صَبر صار آثماً لأن حرمته ما ثبتت إلا صيانة لعَقْله ودينه عن فَساد الخمر ونفسه عن الميتة فإذا خافَ به فَوات نفسه لم يَستقم صِيانة البَعْضَ

الاضطرار أنها تصير مُباحة أو تبقى على الحُرْمة ويرتفع الإثم. فذَهب بعضهم إلى أنها لا تحل ولكن يُرخص الفعل في حالة الاضطرار إبقاءً للمهجة كما في الإكراه على الكُفْر وأكل مال الغير وهو رِواية عن أبي يوسف وأحد قولي الشافعي. وذهب أكثر أصحابنا إلى أن الحرمة تُرفع في هذه الحالة.

وفائدة الاختلاف تظهر فيما إذا صَبر حتى مات لا يكون آثماً عند الفَريق الأول ويكون آثماً عندنا. وفيما إذا حَلَف لا يَأكل حراماً فتَناول هذه المحرمات في حالة الاضطرار يحنث عنْدهم ولا يحنث عندنا. تمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة:١٧٣]، وقوله عزّ إسمه: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة:٣]، أي فمن دعته الضَّرورة إلى تناوُل شَيءٍ منْ هذه المحرَّمات المذكورة في مجاعة غير مائل إلى ما يُؤَثِّمه وهو أن يأكل الميتة فوق سَدّ الرَّمَق تلذذاً فإن اللّه غفور يغفر له ما أكل مما حرَّم عليه حين اضطر إليه. رَحيم بأوليائه في الرخصة لهم في ذلك. كذا قال ابن عباس. فدلّ إطلاق المغفرة على قيام الحُرمة إلا أنه تعالى رَفع المؤاخذة رحمة على عباده كما في الإكراه.

وبأن حرمة هذه الأشياء بناء على صفات فيها من الخَبث والضرر ولا تَنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرَّمة كما كانت. ورخص الفعل بسبب الضرورة. ولنا قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، فاستثنى حالَة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وَراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار. وقد كانت مُباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت. وهذا على مذهب من جعل الأصل في الأشياء الإباحة قَبل الشرع. وأما على مذهب من قال: الحلّ والحُرمة لا يُعرفان إلا شرعاً فيقال: الاستثناء من الحَظْر إباحة فصار كأنه قال: هذه الأشياء محرَّمة في حالة الاختيار مُباحة في حالة الاضطرار فتثبت الإباحة في حالة الاضطرار بالنص أيضاً. ولا يلزم عليه استثناء إجراء كلمة الكفر في حالة الإكراه بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾ [النحل:١٠٦]، فإنه لم يدل على إباحته. لأنا لا نسلم أنه استثناء من الحَظْر ليدل على الإباحة بل هو استثناء من الغَضب إذ التقدير: مَن كفر باللّه. من بعد إيمانه فعليهم غضب إلا من أُكره فينتفي الغضب بالاستثناء، ولا يدل انتفاؤه على

بفوات الكُل فسَقط المحرَّم، وكان إسقاطاً لحرمته. فإذا صَبر لم يَصر مؤدِّياً حَق اللّه تعالى فكان مضيعاً دمَه إلا أن حُرمة هذه الأشياء مَشروعة في الجملة ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلاة بالسفر أنه رخصة إسقاطاً حتى لا يصح أداؤه من

ثبوت الحل. وما ذكر الشيخ في الكتاب وهو أن حرمته أي حرمة المذكور وهو أكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما. ما ثَبتت إلا صيانةً لعقله عن الاختلاط. ودينه عن الخَلل الواقع فيه بسَبَب الخمر كما قال تعال: : ﴿وَيَصُدَّكُم عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٩١]، ونفسه أي بدنه عن تعدي خبث الميتة ونظائرها إليه كما أشار اللّه تعالى إليه في قوله: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيهِمُ الخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، **(فإذا خاف به)** أي بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكُل لأن في فوات الكل فوات البعض ضرورة **(فسَقط المحرّم)** أي المعنى المحرم وهو صيانة العقل والنفس **(فكان هذا)** أي إطلاق الفعل في هذه الحالة إسقاطاً لحُرمة هذه الأشياء **(فإذا صبر لم يَصِرْ مؤدياً حق اللّه تعالى)** لأنه قد سقط بل صار مضيعاً دمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان آثماً. ويُؤيده ما نقل عن مَسروق وغيره: من اضطُر إلى ميتة ولم يأكل دَخل النار. إلا أن حرمة هذه الأشياء مشروعة في الجملة فلم تكن هذه الرخصة مثل سقوط الإصر والأغلال بل كانت دُونه في المجازية. والاستثناء يتصل بقوله: لأن الحرمة ساقطة أو بقوله: فسقط المحرم وهو بمعنى لكن. وأما إطلاق المغفرة مع الإباحة فباعتبار أن الاضطرار المرخّص للتناول يكون بالإجتهاد وعَسى يقع التناول زائداً على قدر ما يحصل به سَدّ الرمق وبقاء المُهجة إذْ مثْل من ابتلي بهذه المخمصة يَعْسُر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخِّص والتناول بقدْر الحاجة . فاللّه تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفي «التيسير» ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦]، أي غفور لمن تاب من تحريم ما أحل اللّه واستحلال ما حرم اللّه. رحيم بشرع التوبة. وقيل: غفور للذنوب الكبار فكيف يُؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطرار. رَحيم بعباده فيما يتعبدهم به. وقيل: غفور بالعفو عمن أكل من غير ضرورة. رحيم برَفع الإثم عند الضرورة. وفي «عين المعاني» فإن اللّه غفور بإزاحة المغفرة عند المضرَّة رحيم بإباحة المحظور للمعذور.

قوله: (ومنْ ذلك) أي ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلاة بالسَّفر. قال الشافعي رحمه اللّه: القصر رُخصة حقيقية والعزيمة هي الأربع حتى لو فات الوقت يقضي أربعاً سواء قضاها في السفر أو في الحضر في قول، وفي قول له أن يقضي ركعتين في السَّفر دون الحضر. واحتج بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُم فِي الأَرضِ فَلَيسَ عَلَيكُم جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١]، شرع بلفظ لا جناح وأنه للإباحة دون الإيجاب. وبأن الوقت

المسافر وإنما جعلناها إسقاطاً استدلالاً بدليل الرخصة ومعناها. أما الدليل فما رُوي أن عُمر رضي الله عنه قال: أَنَقْصر ونحنُ آمنون فقال النبي عليه السلام: «إن هذه صَدقة تَصدَّق الله بها عَلَيكُم فاقْبَلُوا صدَقته» سَماه صدقة والتصدق

سَبب للأربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الأول وتغييره فإنه لو اقتدى بمُقيم صَح ويلزمه الأربع ولو ارتفع لما لزمه كمُصلي الفَجْر إذا اقتدى بمن يصلي الظهر فيعمل بأيهما شاءَ إلا أن القَصْر سبب عارض فما لم يعمل به لا يرتفع حكم الأصل وهذا كالعَبد إذا أذن له مولاه بالجُمعة يتخيَّر بين أن يؤدي الجمعة ركعتين وبين أن يؤدي الظهر أربعاً. فكذا المسافر يميل إلى أيهما شاء. وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار إن شاء أخَّر وإن شاء عجَّل. ولا يسقط به أصل الفرضية المتعلقة بالوقت إلا أن يترخص بالترك والتأخير. وعندنا القصر رخصة إسقاط أي القصر ليس برخصة حقيقة بل هو إسقاط للعزيمة وهي الأربع **(حتى لا يصحّ أداؤه من المسافر)** أي أداء ما سقط عنه كما لَو صَلَّى الفجر أربعاً لأن السبب في حقه لم يبقَ موجباً إلا ركعتين فكانت الأخريان نُفلاً لما بيَّنا وخَلط النَّفل بالفَرْض قَداً لا يحل وأداء النفل قبل إكمال الفرض مُفسد للفرض فإذا صَلى أربعاً ولم يقعد على رأس الركعتين فَسدت صلاته.

وإنما جعلناها أي هذه الرخصة إسقاطاً للعزيمة استدلالاً بدليل الرخصة أي بدليل يثبت الرخصة واستدلالاً بمعنى هذه الرخصة. أما الدليل فما رُوي عن علي بن ربيعة الوالبي قال سألتُ عمر رضي الله عنه مابالنا نَقْصر الصلاة ولا نخافُ شيئاً وقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُم﴾ [البقرة:٢٣٩]، فقال أشْكل عليَّ ما أشكل عليكَ فسألت رسول الله عليه السلام فقال: إن هذه صَقة تصدَّق الله بها عليكُم فاقْبَلوا صَدَقته» وفي بعض الروايات: إنها صَدَقة. والضمير أو اسم الإشارة راجع إلى الصلاة المقصورة أو إلى القَصْر، والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى: ﴿بَل هِيَ فِتْنَةٌ﴾ [الزمر:٤٩]، أو لتأويله بالرخصة أي هذه الرخصة صَدقة. فالشَّافعي رَحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال: أخبر النبي عليه السلام أن القصر صدَقة والصدقة لا تثبت ولا تَتم إلا بقبول المتصدَّق عليه ولهذا قال: فاقْبَلوا، فقَبْل القبول بقي على ما كان. فالشَّيخ أدرج في تقريره رَدَّ هذا الكلام وقال: سماه أي القصر صَدَقه والتصدُّق بما لا يحتمل التمليك إسقاط مَحْض لا يَحتمل الردّ فلا يتوقف على قبول العبد فيكُون معنى قوله: فاقْبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال: فلان قَبِل الشرائع أي اعتقدها. وأراد بقوله: **(مما لا يحتمل التمليك)** ما لا يحتمله من كل وجه فأما ما يحتمله من وجه فالتصدق به وتمليكه لا يكون إسقاطاً محضاً حتى لو قال لمَدْيونه تصدقت بالدين عليك أو مَلَّكْتُكَه، فإنه لو قبل أو سكت يسْقُط الدَّين وإن قال لا اقبل

بما لا يحتمل التمليك إسقاط مَحْض لا يحتمل الرد وإن كان المتصدِّق مَنْ لا يلزم طاعته كولي القِصاص إذا عفا فممن تلزم طاعته أَوْلى وأما المعنى فوجهان:

يرتد لأن الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره لأنه قال: من وَجْه دُونَ وجه فلا يكون التصدُّق به إسقاطاً محضاً بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يَصحّ تعليقه بالحَظْر كتمليك العَيْن فيرتد بالرَّد. وإنما قلنا إن التصدق بما لا يحتمل التمليك إسقاط محْض لأن التصدق أحد أسباب التمليك، والتمليك المضاف إلى محل يَقبله مثل أن يقول لآخَر: وهبت هذا العَبْد لك أو مَلَّكْتُكَه أو تصدقت به عليك، إذا صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قالَ الآخر، لا اقبل لا يثبت له ولاية التصرف فيه وإذا صدَر من الله تعالى لا يرتد بالردّ لأنه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما أوجبه وأثبته سواء كان لنا أو علينا مِثل الإرث فإنه تمليك من الله تعالى إلى الوارث فإذا قال: لا أقبل لا يعتبر قوله. والتمليك المضاف إلى محل لا يقبله إذا صَدر من العباد لا يقبل الرد مثل أن يقول لامْرأته: وهبتُ ملك الطلاق أو النكاح منك أو تصدَّقت به عليك أو يقول وليُّ القصاص لمن عليه القَصاص: وهبتُ القصاص لكَ أو ملكتكه أو تصدَّقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط القصاص من غير قبول، ولا يرتد بالرد لأن معناه الإسقاط، والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التمليك وهو شَطر الصلاة أوْلى أن لا يحتمل الرَّد، ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة. فثبت ان المراد من التصدق الإسقاط وقد سمى الله تعالى الإسقاط تصدقاً في قوله عز ذكره: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُم﴾ [البقرة: ٢٨٠]، ومن الدَّليل ما روي عن عُمَر رضي الله عنه: «صلاة المُسافر ركعتان تام غير قَصْر على لِسان نبيكم» وعن ابن عباس رضي الله عنهما: «صلاة المسافر ركعتان وَمَنْ خالف السُّنة فقد كَفر». وعن ابن عمر رضي الله عنهما: «مَن صَلّى في السفر أربعاً كان كمن صلى في الحَضر ركعتين». وسأل ابن عباس رجلاً أحدهما كان يُتم الصلاة والآخَر يَقْصِر عن حالهما فقال للذي قَصَر: أنت أكملت وقال للآخَر: انت قَصرت كذا في «الأسرار» و«المبسوط» وروى أبو هريرة رضي الله عنه ان رسول الله ﷺ قال: «المُتمّ الصلاة في السفر كالمُقْصِر في الحَضَر» كذا أورده سفيان الثوري في كتابه وأسنده. والمُراد بالآية قَصر الأحوال على ما بين في آخر هذا الكتاب فأما قصر الذات فثابت بالسنة:

قوله: (وقد تَعيَّن اليُسر في القصر بيقين) إذا ثبتت الرخصة الحقيقية في شيء للعبد الخيار بين الأقدام على الرخصة وين الإتيان بالعزيمة لأن الرخصة وإن تضمنت يُسراً فالعزيمة أما إن تضمنت فضل ثواب كما في الإكراه على الكفر فإن العزيمة تضمنت ثواب الشهادة وأما إن تضمنت يُسراً آخَر ليس ذلك في الرخصة كالصوم في السفر تضمن يسر

أحدهما أن الرخصة لليُسر وقد تعين اليُسر في القَصْر بيقين فلا يبقى الاكمال إلا مؤنة مَحضة ليسَ فيها فَضْل ثواب. لأن الثواب في أداء ما عليه. فالقَصْر مع مؤنة السَّفر، مثْل الاكمال كقَصر الجمعة من إكمال الظهر فوجب القول بالسُّقوط أصلاً. والثاني أن التَّخيير إذا لم يتضمَّن رِفْقاً كان رُبو بية. إنما للعباد اختيار الأرفق فإذا لم يتضمَّن رفقاً كان رُبوبية ولا شركة له فيها. ألا ترى أن

موافقة المسلمين بناما إذا لم يكن فيها فضل ثَواب ولا نوع يُسر فسقطت لحصول المقصود بالرخصة وتَعيّن اليسر فيها وفيما نحن فيه تعيَّن اليسر في القَصْر وهو ظاهر ولا يتضمن الإكمال فضل ثواب لأن تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لا في أعداد الركعات قال اللّه تعالى: ﴿لِيَبلُوكُم أَيُّكُم أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الملك: ٢]، اعتبر حسن العمل لا كثرته وقال عليه السلام: «أفضل الصَّدَقة جَهْد المُقل» أي طاقته فجعل جهده أفضل وإن لم يملك إلا درهماً وتصدق به لأنه تصدق بكل ما له. ثم المسافر قد أتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة أو الفجر مع الظهر، فإنه لا فضل لظهر المقيم على فجره ولا لظُهر العبد على جُمعة الحُر. وإذا كان كذلك وجب القول بالسقوط.

قوله: (والثاني أن التخيير) كذا ذَكر الخَصْم أن ثبوت القصر متعلق بمشيئته واختياره فإن اختار القصر كان فرضه ركعتين وإن لم يَخْتر ذلك كان فرضه أربعاً. وفيه فسادٌ من وجهين: أحدهما: أن هذا تخيير لم يتضمن رفقاً بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس إلا للّه جل جلاله فإنه تعالى يَفعل ما يشاء ويختار من غير نَفع يعود إليه أو مضرة تندفع عنه فإثبات مثل هذا التخيير للعبد يَنزع إلى الشركة فيما هو من خصائص الرُّبوبية فيَكُون فاسداً وثانيهما أن هذا التخيير يقتضي أن يكون نَصْب شريعة وحُكم مفوضاً إلى رأي العَبْد ومُعلقاً به كانه تعالى قال شرعية القصر ثابتة في حقكم إن اخترتم ذلك وذلك فاسد لأنها متى عُلّقت برأيهم لم يكن شرعاً في الحال كالطلاق المعلق بالمشيئة. وإذا شاء العبد كان الثبوت مضافاً إلي المشيئة كما في الطلاق المعلق بالمشيئة ولا يجوز إضافة نصب الشريعة إلا إلى اللّه تعالى، أو إلى الرسل. فإضافته إلى غيرهم تؤدي إلى الشركة في خاصة الربوبية أو الرسالة.

وإذا ثبت هذا فاعلم أن الشيخ أَدْرَج في كلامه المعنيين فقال: التخيير إذا لم يتضمن رفقاً بالعبد كان ربوبية لأن الشيئين اللذين ثبت التخيير بينهما إن كان كل واحد منهما ثابتاً قبل اختياره كان هذا تخييراً له بينهما من غير جر نفع ودفع ضر ومثل هذا الاختيار لا يَليق بالعَبد، وإن لم يكن كل واحد منهما ثابتاً بل الثابت أحدهما: وثبوت

الشرع تَولى وَضْع الشرائع جَبراً بخلاف التخيير في أنواع الكفارة ونحوها لأنه يختار الأرفق عنده ولهذا لم نَجْعل رخصة الصوم إسقاطاً النص جاء بالتأخير بقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّن أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤]، لا بالصدقة بالصوم وإنما إسقاط البعض من هذا نَظير التأخير والحُكم هو التأخير واليُسر فيه متعارض لأن الصوم في السفر يَشق عليه من وجه لسبب السفر ويخف عليه من وجه بشركة المسلمين وهي من أسباب اليسر والتأخير إلى أيام الإقامة يتعذر من وَجه وهو الانفراد ويخف من وجه وهو الرفق بمرافق الإقامة والناس في الاختيار متفاوتون فصار التخيير لطلب الرفق فصار الاختيار ضرورياً وللعبد اختيار ضروري فأما مُطلق الاختيار فلا لأنه إلهي وصار الصَّوم أوْلى لأنه أصل وقد يشتمل على معنى

الآخر متعلق باختياره كان هذا تعليقاً للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ينزع إلى الشركة في الربوبية. ثم استَوضح المعنى الأخير بقوله: ألا ترى أن الشرع أي الشارع تَولى وَضْع الشرائع جَبراً حتى نفذ أوامر الله تعالى قَدر ما أُريد منها من إباحة أو ندب أو وجوب من غير أن يكون للعباد اختيار في ذلك؟ فلو عَلّق القَصْر باختيار العبد أدَّى إلى الشركة في الربوبية وهي باطلة.

فإن قيل: المشروع بالسفر تعلق القصر بقول العبد وإنه ثابت بنفسه. قُلنا: إن المشروع الذي ابتُلينا بفعله هو الصلاة لا القصر فإنه سقوط والعبرة لما هو الأصل فلا يكون صيرورة الصلاة ركعتين أو أربعاً إلينا وإنما يكون إلينا الأداء لا غير هذا أصل الشرع وإلى العبد مُباشرة العلل من سَفر أو إقامة دُون إثبات الأحكام ثم الأداء بعد ثبوت الأحكام كذا في «الأسرار» ويجوز أن يكون قَوله: ألا ترى ابتداء كلام رَداً لما علق الخصم السقوط بمشيئة العبد بخلاف التخيير في أنواع الكفارة أي كفارة اليمين. ونحوها مثل التخيير الثابت في جزاء الصيد بقوله تعالى: ﴿هَدياً بَالِغَ الكَعْبَةِ﴾ [المائدة:٩٥]، والتخيير الثابت في الحَلْق بعذر بقوله عز اسمه: ﴿فَفِديَةٌ مِّن صِيَامٍ أَو صَدَقَةٍ أَو نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فإنه أي من يثبت له التخيير. ولهذا أي ولأن لفظة التصدق هو الذي دل على الإسقاط في القصر لم نجعل رخصة الصوم إسقاطاً لأن النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم **(وإنما إسقاط البعض في هذا)** أي في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا مشيئة منا ولا رأي، فكذا القصر في الصلاة فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز الصوم في السفر. إلا أن السبب لما لم يخرج عن السببية وبقي موجباً كما كان حتى لزمه القضاء إذا أدرك عدة من أيام أُخَر جاز التعجيل لأن المؤجل مما يقبل التعجيل كالدين

الرُّخصة لما قلنا وهو الذي وعدناه في أول هذا الفصل. وإنما تمسَّك وكذلك من قال: إن دخلت الدار فعليَّ صيام سنة ففعل، وهو الشافعي في هذا الباب بظاهر العَزيمة كما هو دَأبه في دَرْك حدود الفقه والله أعلم.

ولا يلزم رَجُل أذن لعبده في الجمعة أنه إن شاء صلى أربعاً وهو الظهر وإن شاء صلى ركعتين لأن الجمعة هي الأصل عند الإذن ولأنهما مختلفان فاستقام طلب الرفق معسر كان له أن يصوم سنة أو يكفِّر بصيام ثلاثة أيام عند محمد رحمه الله وهو مروي في النوادِر عن أبي حنيفة رضي الله عنه. فأما في ظاهر

المؤجل وأداء الزكاة قبل الحول ولأن التأخير ثبت للتيسير واليُسر متعارض إلى آخر ما ذكر في الكتاب. وهي من أسباب اليسر لأن البلية إذا عمَّت طابَت (**فصارَ الاختيار ضرورياً**) أي ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد أهل لهذا النوع من الاختيار (**فأما مُطلق الاختيار**) من غير رفق (**فلا**) اي لا يثبت للعبد لانه إلهي كما بيَّنا. وصار الصوم أوْلى لأنه أصل باعتبار قيام السبب ولاشتماله على مَعنى الرُّخصة أيضاً.

وإنما تمسَّك الشافعي في هذا الباب أي باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال: العزيمة في الصوم متأخِّرة إلى عدةٍ من أيام أُخَر لأنه ليس بمطالب بالصوم إلا بعد إدراكها فلم يكن الصوم ثابتاً في الحال فكان الفطْر أوْلى وفي الصلاة لم يتأخر الحكم إلى زمان الإقامة وجبت الصلاة في الحال والقَصْر رخصة فكانت العزيمة أولى.

ثم شرع في جواب ما يَرد نقضاً على هذا الأصل فقال: ولا يلزم إذا أذن العبد في الجمعة فهو مخير بين أن يصلي أربعاً وهو الظهر وبين أن يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير. لانا لا نسلم أنه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عيناً عند الإذن كما في الحُر وهو المراد من قوله: لأن الجمعة هي الأصل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الإذن يكره له ذلك كما في الحُر كذا ذكره في «المغني» ولئن سلَّمنا أن التَخيير ثابت فهو غير لازم أيضاً. لأنهما أي الظهر والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلباً للرفق بخلاف ظُهر المسافر والمُقيم لأنهما واحد. والدليل على اختلافهما أن أداء إحداهما بنيَّة الأخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء مصلي الظهر بمُصلي الجُمعة وعَكسه، ويشترَط للجمعة ما لا يُشترط للظهر. وإذا كان كذلك إن شاء تحمل زيادة الأربع وإن شاء تحمل زيادة السعي والخطبة (**وكذلك لو قال**) يعني كما لا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يَلزم تخيير مَنْ قال: إن دخلت الدار فعلي صيام سَنة ففَعل وهو مُعْسِر يخيَّر بين صَوْم سَنة وبين صَوْمْ ثلاثة أيام عند محمَّد وهكذا رُوي عن أبي

الرواية فيجب الوفاء لا محالة لأن ذلك مختلف في المعنى أحدهما قربة مقصودة والثاني كَفارة. وفي مسألتنا هما سواء فصار كالمدبَّر إذا جَنى لزم مولاه الأقل من الأرش ومن القيمة من غير خيار، بخلاف العبد لما قلناه ولا يلزم أن موسى عليه السلام كان مخيراً بين أن يرعى ثماني حجج أو عشراً فيما ضمن من

حنيفة رَحمهما اللّه أنه رجع إليه قبل مَوْته بأيام مع أنه تخيير بين القليل والكثير في جنْس واحد. لأن ذلك صوم السنة والثلاثة (مُختلف في المعنى) أي مختلفان معنًى وإن اتّفقا صُورةً لأن صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة، وصوم الثلاث كفارة لما لَحقه من خلف الوعد المُؤكَّد باليمين وفيها معنى العقوبة والزَّجر فصحّ التخيير طلباً للارفق عنده وهذا إذا كانَ التعليق بشرط لا يُريد وقوعه كما ذكر الشيخ فإن المقصود مِنْه المَنْع من الدُّخول. فإن كانَ التعليق بشرْط يُريد وُقوعه مثل ان يقول: إنْ شَفى اللّه مريضي أو إن قَدم غائبي فعليَّ كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح.

(وفي مسألتنا) أي مسالة ظهر المسافر (هما سواء) أي القصر والإكمال سَواء بدليل اتفاق الاسم والشرط. والضمير راجع إلى المفهوم لا إلى المذكور كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر:١]، ﴿وَلَو يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيهَا مِن دَابَّةٍ﴾ [النحل:٦١]، (فصار) أي ما ذكرنا من تعين القصر في حق المسافر وتخير العبد المأذون في الجمعة نظير تعين لزوم الأقل من الأرش والقيمة على المولى في جناية المدبَّر وتخيره بين الدفع والفداء في جناية العبد. فإن المدبر إذا جَنى لَزم المَوْلى الأقل من الأرش ومن قيمة المدبَّر من غير خيار له في ذلكَ لاتحاد الجنْس إذ المالية هي المَقْصودة لا غير وتَعيّن الرِّفق في الأقل كالقَصْر في حَقّ المسافر. بخلاف العَبْد إذا جَنى حيث خَيَّر المَوْلى بَين الدَّفع والفداء وإن كانَت قيمة العبد أقل أو أكثر من الفداء لأن الدفع مع الفداء مختلفان صُورةً ومَعنىً فإن أحدهما مال والآخر رَقبة فاستقام التَخيير طلباً للرفق كتخيير العبدَ المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر. ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير مُوسى صلوات اللّه عليه في الرَّعي بين ثَماني سنين وعَشر سنين على ما أخبر اللّه تعالى عنه بقوله: ﴿قَالَ ذَلِكَ بَينِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الأَجَلَينِ قَضَيتُ فَلاَ عُدوَانَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨]، وأنه تخيير بين الأقل والأكثر في جنس واحد. لأنا لا نسلم أن الزيادة على الثماني كانت واجبة بل المَهر هو الرَّعي بين ثَماني سنين لا غير والفَضل كان براً منه بدليل قوله: ﴿فَإِنْ أَتمَمتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ﴾ [القصص:٢٧]، وهكذا نقول الفرض في مَسْألتنا ركعتان والزيادة على الركعتين نَفل مشروع للعبد يتبرع من عنده إلا أن الاشتغال بأداء النفل قبل إكمال الأركان مُفسد للفرض وبعد إكمالها قبل انتهاء التحريمة مَكْروه كذا قال شمس الأئمة.

المَهْر لأن الثمانية كانَت مهراً لازماً والفضل كان براً منه. ويتصل بهذه الجملة مَعْرفة حكم الأمر والنهي في ضد ما نسب إليه وهذا تابع غير مقصود في جنس الأحكام فأخَّرناه.

ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب النوافل ويصلي أربعاً قبل العَصْر وإن شاء ركعتين وأربعاً بعد العشاء وإن شاء ركعتين وما ذكر في باب الأذان ولو فاتته صلوات أذّن للأولى وأقام وكان مخيراً في الثانية إن شاء أذَّن وأقام وإن شاءَ اقتصر على الإقامة فإنَّ هذا كله تخيير بَين القليل والكثير في جنْس واحد. لأنا لا نُسلّم أن الرفق تعيّن في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وإن كان في القليل يُسر الأداء فكان التخيير مفيداً. وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضاً عليه والله أعلم.

قوله: (ويتصل بهذه الجملة) أي بما تقدم من الأقسام حكم الأمر والنهي في ضد ما نسبا إليه يعني ضد المأمور به والمنهي عنه فإن طلب الفعل في قولك: اضرب مَنْسوب إلى الضَرب وطَلب الامتناع في قولك: لا تَشْتم منسوب إلى الشتم. ولم يقل: في ضدهما لأن الضمير حينئذٍ يَرْجع إلى نفس الأمر والنهي فيُوهم أو للأمر أثراً في ضد نَفْسه وهو النَّهي. وكذا العَكْس فيَفسد المَعْنى إذن لأنه لا حكم لهما في ضد أنفسهما بالإجماع فإنه لا أثر لقولك: تحرك في لا تتحرك ولا لقولك لا تسكن في اسكن أصلاً بالإجماع. فأما ضد المأمور به وهو الحركة فالسكون وضد المنهي عنه وهو السكون هو الحركة فهل للأمر وهو قوله: تحرك أثر في المنع عن السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تَسْكن؟ وهل للنهي وهو قوله: لا تسكن أثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك؟ فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيانه.

باب حُكم الأمر والنهي في أَضدادهما

اختَلف العُلماء في الأمر بالشيء هل له حُكم في ضدِّه إذا لم يقصد ضِده

باب حكم الأمر والنهي في أضدادهما

أي أضداد ما نُسبا إليه. ذهب عامة العلماء الذين قالوا بأن موجب الأمر الوُجوب من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأصحاب الحديث إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده إن كان له ضد واحد كالأمر بالإيمان نَهي عن الكفر وإن كان له أضداد كالأمر بالقيام فإن له أضداداً من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الأمر نهياً عن الأضداد كلها. وقال بعضهم: يكون نَهياً عن واحد منها غير عَيْن. وفصل بَعضهم بين أمر الإيجاب والندب فقال: أمر الإيجاب يكون نهياً عن ضد المامور به أو أضداده لكونها مانعة منْ فعل الوَاجب وأمر الندب لا يكون كذلك فكانت أضداد المَنْدوب غير مَنهي عَنها لا نَهي تحريم ولا نَهي تَنْزيه.

ومن لم يفصل جعل أمر الندب نهياً عن ضد المأمور به نهي نَدْب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوباً كما يكون فعله مندوباً. وأما النهي عن الشيء فامر بضده إن كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكُفر يكون أمراً بالإيمان والنهي عن الحركة يكون أمراً بالسكون. وإن كان له أضداد فعند بعض أصحابنا وبعض أصحاب الحديث يكون أمراً بالأضداد كلها كما في جانب الأمر وعند عامة أصحابنا وعامة أهل الحديث يكون أمراً بواحد من الأضداد غير عَيْن. وقال الشيخ أبو منصور رحمه اللّه: لا فَرْق بين الأمر والنهي في أن لكل واحد منهما ضداً واحداً حقيقة وهو تركه فالأمر بالشيء نهي عن ضده وهو تركه والنهي عن الشيء أمر بضده وهو تركه أيضاً غير أن الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالتحرك يكون تركه بالسكون وقد يكون بأفعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا بيان الاختلاف بين أهل السنة. فأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن عين الأمر لا يكون نهياً عن ضد المأمُور به وكذا النهي عَن الشيء لا يكون أمراً بضد المنهي عنه لكنهم اختلفوا في أنَ كل واحد منهما هل يوجب حكماً في ضد ما أضيف

....

إليه فذهب أبو هاشم ومن تابعه من مُتأخري المُعتزلة إلى أنه لا حكم له في ضده أصلاً بل هو مَسكوت عنه وإليه ذهب الغزالي وإمام الحرمين من أصحاب الشافعي. وذَهب بعضهم منهم عَبد الجبار وأبو الحسين إلى أن الأمر يوجب حُرمة ضده. وقال بعضهم: يدل على حُرمة ضده. وقال بعضهم: يقتضي حُرمة ضده هكذا ذكر في «الميزان» وغيره وذكر صاحب «القواطع» فيه الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامَّة الفقهاء وذهبت المعتزلة إلى أنه لا يكون نهياً عن الضد وبيَّن الدلالة ثم قال: والمسألة مصورة فيما إذا وُجد الأمر وحكمنا أنه على الفَوْر فلا بُد من تَرْك ضده عقيب الأمر كما لا بد من فعله عقيب الأمر وأما إن قلنا أن الأمر على التراخي فلا يظهرالمسألة بهذه الظهور. وإليه أشار أبو اليسر أيضاً فقال أبو بكر الجصاص وأبو منصور الماتريدي وأصحاب الشافعي الزمر إذا أوجب تَحصيل المأمُور به عَلى طريق الفَوْر يقتضي النهي عن ضده إلى آخره. وكذا ذكر شمس الأئمة أيضاً. وقال عبد القاهر البغدادي: إنما يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده إذا كان المأمور به مضيق الوجُوب فلا بدل ولا تَخيير كالصوم فأما إذا لم يكن كذلك فلا يكون نهياً عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور بها غير منهي عن تركها لجواز تركها إلى غيرها. وذكر الشيخ أبو المعين في التبصرة ثم إن أصحابنا مع أوائلهم يعني أوائل المعتزلة اتفقوا أن كل مأمور به كان تركه وهو فعل يضاده منهياً عنه وكل منهي عنه تركه وهو فعل يضاده مأمور به إذا كان لكل واحد منهما تَرْك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ماله أضداد من الجانبين جميعاً. وعندهم فيما له أضداد تَقسيم يطول ذكْره. غير أن عندنا كانَ الأمر بالشيء نهياً عن ضده وعلى القلب لأن كلام اللّه تعالى عندنا واحد وهو بنفسه أمر بما أمر ونهي عما نهى فكان ماهو الأمر بالشيء نهياً عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام اللّه تعالى هذه العبارات وللأمر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الأمر نهياً ولا كون النهي أمراً ولا شك أن ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه مأمور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم أن الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده والنهي عن الشيء يدل على الأمر بضده، وقال بعضهم الأمر بالشيء يقتضي نهياً عن ضده. وكذا على القلب ومِنهم من يُطلق ما يتفق له من اللفظ ولا يُفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء.

ثم في تحقيق هذه الأقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل طَوينا ذكره ومن طلبه في مظانه ظَفر به. والغرض بيان المذاهب والتنبيه على أن ما اختار الشيخ في الكتاب خلاف اختيار العامَّة. وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة وصدر الإسلام ومتابعيهم.

بنهي فقال بعضهم: لا حكم له فيه أصلاً وقال الجصاص رحمه الله: يُوجب النهي عن ضده إنْ كان له ضد واحد أو أضداد كثيرة. وقال بَعضُهم يوجب كراهة ضِده وقال بعضهم: يقتضي كراهة ضده. وهذا أصح عندنا.

وأما النهي عن الشيء فهل له حُكْم في ضده فعلى هذا أيضاً قال الفريق الأول: لا حكم له فيه، وقال الجَصاص رحمه الله: إنْ كان له ضد واحد كان أمراً به وإنْ كانَ له أضداد لم يكن أمراً بشيء منها وقال بَعضهم: يُوجب أن يكون ضِده في معنى سُنَّة واجبة. وعلى القَوْل المختار يَحتمل أن يقتضي ذلك. احتج الفريق الأول بأن كل واحد من القسمين ساكت عن غيره. قد بيَّنا أن السُّكوت

قوله: (إذا لم يقصد ضدُّه بنهي) احتراز عما إذا قصد الضد بالنهي مثل قوله تعالى: ﴿فَاعتَزِلُواْ النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ وَلاَ تَقرَبُوهُنَّ﴾ [البقرة:٢٢٢]، فإن الضد في مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف. وقال بعضهم: يقتضي كراهة ضده يعني إذا كان الأمر للإيجاب والفرق بين قوله يقتضي وقوله يُوجب ظاهر فإن الإيجاب أقوى من الاقتضاء لأنه إنما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتاً بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فأما إذا كان ثابتاً بالاقتضاء فلا يقال: يوجب بل يقال: يقتضي على ما عرفت **(في معنى سُنة واجبة)** أي سنة مؤكدة قريبة إلى الواجب وعلى القول المختار يحتمل أن يقتضي ذلك أي يقتضي كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعني إذا كان النهي للتحريم.

قوله: (وقد ذكرنا) يعني ذكرنا أن التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق بالشرط قبل وُجود الشرط لأنه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد هاهنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الأمر والنهي **(ألا ترى أنه لا يصلح دليلاً لما وضع له)** أي الأمر بالشيء وضع لطلب ذلك الشيء وإيجابه ولا دلالة له على ثبوت موجبه **(فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليل)** فلأن لا يكون دليلاً على ثبوت ما لم يوضع له: وهو التحريم فيما لم يتناوله كانَ أَوْلى. بيانه في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنْطة» أي بيعوا الحنطة بالحنطة فموجبه إيجاب التسوية كيلاً وحرمة الفَضل فيما تناوله النص وهو الأشياء الستة ولا دلالة له في ثُبوت مُوجبه في غير هذه الأشياء أصلاً إلا بطريق التعليل فلما لم يصلح دَليلاً في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دَليلاً فيما لم يتناوله لغَير ما وُضع له. فعلى قول هؤلاء الذم والإثم على تارِك الائتمار باعتبار أنه لم يأت بما أمر به لا بمقابلة فعل أو الضد لأنه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر أو لم يباشر الزنا باعتبار أنه لم يباشر المنهي القبيح لا بمقابلة فعل الضد أيضاً. قالوا: ولهذا يَذم

لا يصلح دليلاً. الا ترى انه لا يَصلح دليلاً لما وضع له فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليل؟ فلغَير ما وضع له أوْلى. واحتج الجصاص رحمه الله بأن الأمر بالشيء وُضع لوُجوده. ولا وُجود له من الاشتغال بشيء من أضداده فصار ذلك من ضَرورات حكمه. وأما النهي فإنه للتحريم ومن ضَرورته فعل ضده إذا كان له ضد واحد كالحركة ولاسكون. فأما إذا تعدد الضد فليس مِنْ ضرورة الكف عنه

العقلاء تارك الصلاة بأنه لم يُصل لا بالقيام والأكل والشرب ونحوها مما يُضاد الصلاة ويَمْدحون تارك شُرب الخمر بأنه لم يَشْرب الخمر لا باشتغاله بما يضادُّه من الأفعال. إلا ان هذا فاسد لأنه يؤدي إلى استحقاق العُقوبة على ما لم يفعله وهذا مما يرده العقل والسمع لأن المرء لا يعاقب على عدَم الفعل. كيف والعدم الأصلي غير مقدور أصلاً ؟ وقد قال تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [السجدة:١٧] و[الأحقاف:١٤] و[الواقعة:٢٤]، ﴿ويَكْسبون﴾ [التوبة:٨٢-٩٥] ونحوهما. وأما المدح فليس على العدم الذي ليس في وسعه وإنما هو على الامتناع الذي هو مقدوره. ولا يلزم عليه قوله تعالى: ﴿قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ﴾ [المدثر:٤٣]، فإنه رتب العقوبة على عدم الصلاة لأن ذلك ترتيب العقوبة على الفعل في الحقيقة فإن المراد والله اعلم لم نك من المعتقدين لها وتَرْك الاعتقاد فعلي وهو كُفر فكانت العقوبة بناء على الكفر.

قوله: (واحتجَّ الجصاص) يعني في فصْل الآمر بكذا. قال شمس الائمة رحمه الله: بنى أبو بكر الجصاص مذهبه على أن الأمر المطلق يوجب الائتمار على الفور. فقال: منْ ضرورة وجوب الائتمار على الفَوْر حرمة الترك الذي هو ضِدّه. والحُرمة حكم النهي فكان موجباً النهي عن ضده بحُكمه. يوضحه ان الامر طلب الإيجاد للمامور به على أبلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالأمر وهو الإيجاد فكان حراماً منهياً عنه بمقتضى حكم الأمر. ولهذا يَسْتوي فيه ما يكون له ضدّ واحد وما يكون له أضداد لأنه بأي ضد اشتغل يفوت ما هو المطلوب الا ترى انه إذا قال لغيره: اخرج من هذا الدار سَواء اشتغل بالقُعود فيها أو الاضطجاع أو القيام يفُوت ما أُمر به وهو الخروج.

(وأما النهي فإنه للتحريم) أي النهي لإثبات الحرمة وإعدام المنهي عنه بأبلغ الوجوه فإذا كان له ضد واحد لا يمكن إعدام المنهي عنه إلا بإتيان ضده فيكون النهي حينئذ أمراً بضده وإذا كان له اضداد لا يوجب أمراً بواحد منها لأن الامر بالضد إنما يثبت هاهنا ضرورة النهي وإنما ترتفع بثبوت الأمر بضد واحد فلا يجعل أمراً بجميع الأضداد. ثم لا يمكن إثبات الأمر بضد واحد أيضاً لأن بعض الأضداد ليس بأوْلى من البعض فلا يثبت. بخلاف جانب الأمر لأن إتيان المامور به لا يمكن إلا بتَرْك جميع الأضداد، وترك جميع

إتيان كل أضداده. ألا ترى أن المأمور بالقيام إذا قعد أو نام أو اضطجع فقد فوت المأمور به؟ والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بأن يقعُد أو ينام أو يضطجع. قال وأجمع الفُقهاء رحمهم اللّه أن المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ثم كان ذلك أمراً بالإظهار لأن الكتمان ضده واحد وهو الإظهار. واتفقوا أن المُحرم مَنهي عن لبْس المخيط ولم يكن مأموراً بلبس شيءٍ متعين من غير المخيط.

الأضداد مُتصوَّر. فإن ترك أفعال كثيرة من واحد في ساعة واحدة مُتصوَّر. أما هاهنا فيمكن تحقيق حُكْم النهي بإثبات ضده واحد، فإن الساعة الواحدة لا يُتصور فيها إثبات أفعال شتى وإنما يتصور إثبات فعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعيِّن فلم نجعله أمراً به أيضاً.

يوضح الفرق بينهما أن مع التصريح بالنهي فيما له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالإباحة فإنه لو قال نهيتك عن التحرُّك. وأَبَحْتُ لك السكون أو أنتَ مُخيَّر في السكون كلاماً مختلاً لأن موجب النهي تحريم المنهي عَنْه وذلك يوجب الاشتغال بالضد والإباحة والتخيير يُنافيانه. فأما إذا كان للمنهي عنه أضداد فيستقيم التصريح بالإباحة في جَميع الأضداد بأن يقول: لا تَسكن وأبحت لك التحرك من أي جهة شئت. أو يقول: لا تقم وأبحث لك ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا. فَثبت أنه لا مُوجب لهذا النهي في شيء من الأضداد. ولكن من اختار أنه يكون أمراً بواحد من الأضداد غير عَيْن يقول: لما كان النَّهي مقتضياً أمراً بضده ضرورة تحقيق حُكْم النهي ولا يمكنه تحقيقه إلاّ بترك المنهي عنه إلى ضد واحد يثبت الأمر بضد واحد غير عَيْن. والأمر قد يثبت في المجهول كما في أحد أنواع الكفارة. ثم استدلَّ الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبَيْن ماله أضداد في النهي بإجماع الفقهاء على ما قرر في الكتاب. وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة:٢٢٨]، أي من الحيض والحبل، أمر بالإظهار ولهذا وَجب قبول قولها فيما تخبر به لأنها مأمورة بالإظهار **(والمُحرم منهي عن لبس المخيط)** بحديث ابن عمر رضي اللّه عنهما أن رسول اللّه ﷺ قال: «لا يَلْبس المُحرم القُباء ولا القَميص ولا السَّراويل ولا الخُفين إلا أن لا يجد النَّعلين فيقطعهما أسفل من الكَعبين»[1]

---

(١) أخرجه مسلم في الحج حديث رقم ١١٧٧، والترمذي في الحج حديث رقم ٨٣٣. وأبو داود في المناسك حديث رقم ١٨٢٣. وابن ماجه في المناسك حديث رقم ٢٩٢٩. والإمام أحمد في المسند ٢/ ٣و ٤ و٨.

واحتج الفريق الثالث بأن الأمر على ما قال الجصاص رحمه اللّه إلا أنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به لأن الثابت لغيره ضرورةً لا يُساوي المقصود بنفسه. وأما الذي اخترناه فبناءً على هذا وهو أن هذا لما كان أمراً

ولم يكن مأموراً بلبس شيء معين من غير المخيط لأن للمنْهي عنه وهو المخيط أضداداً.

ولا يقال: المنهي عنه المخيط فيكون ضده غير المخيط وهو شيء واحد فصار نظير الإظهار مع الكَتمان. لأنا نقول: ليس للإظهار والكتمان أنواع بخلاف المخيط وغير المخيط فإن كل واحد منهما أنواع، وهو كالقيام مَع ترك القيام فإن تركه لما كان يحصل بأنواع من الفعل عند القيام ممّا له أضداد لا ممّا له ضد واحد. واحتج الفَريق الثالث بما احتجّ به الجَصاص إلا أنهم يقولون نحن نُثبتَ بكل واحد من القسمين أي النهي الثابت في ضمن الأمر والأمر الثابت في ضمن النهي.

(أدنى) أي دون **(ما يَثْبُت به)** أي بكل واحد من الأمر والنهي إذا ورد مقصوداً، لأن الثابت ضَرورة الغير لا يكون مثل الثابت مقصوداً بنفسه، فكان هذا النهي بمنزلة نهي وَرَدَ لمعنى في غير المنهيّ عنه فيثبت به الكراهة والأمر بمنزلة أمر وَرد لحُسْن في غير المأمور به فيثبت به كَون المأمور به سُنة قريبة إلى الواجب. الا ترى ان النهي عن البيع وقت النداء لما كان لمعنى في غيره وهو تأخير السعي أو فواته اقتضى كراهة المنهي عنه لا حُرمة حتى بقي مباحاً في نفسه ولم يكن فاسداً؟ فكذا هذا النهي لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لا مقصوداً بنفسه. والدليل عليهم أنهم أجمعوا على أنه إذا قضى الفائتة عند ضيق الوقت بحَيْث لا يَسع إلا للوقتية يَجُوز ويخرج عن العُهدة مع أنه منهي عن الاشتغال بها في هذه الحالة إلا أن النهي لما ثَبت ضرورة فوات المأمور به لم يؤثر في نفسها بالتحريم وأوجب الكراهة بخلاف النهي عن أدء الواجب في الأوقات المكروهة فإنه ورد قصداً فلذلك أثبت الحرمة في نفسه وأوجب الفساد. **قوله: (وأما الذي اختَرناه)** وهو ان الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده **(فبناء على هذا)** أي على ما ذكر الفريق الثالث أن الثابت بغَيره لا يُساوي الثابت بنفسه. إلا انا نقول النهي الثابت بالأمر ثابت بطريق ضرورة والاقتضاء لأن طلب الوجود بالأمر يقتضي انتفاء ضده فكان ينبغي أن تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الأمر إلا أن الضرورة تندفع بإثبات الكراهة فلا تَثبت الحُرْمة فلذلك قُلْنا بان الأمر يَقتضي كَراهة الضد لا أنه يُوجبها أو يدلّ عليها لأن الثابت بالدّلالة مثل الثابت بالنص أو أقوى منه وكذلك النهي يَقتضي سُنّية الضد إن كان له ضد واحد علَى قِياس الأمر وإن كان له أضداد يثبت هذا القدر من المقتضي في أي أضداده الذي يأتي به المخاطب كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله. ورَأيت في بعض النسخ: وكذا إن كان له أضداد يوجب ترغيباً في واحد

ضرورياً سَمَّيناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء هاهنا أنه ضروري غير مَقْصود فصار شبيهاً بما ذكرنا من مقتضام الشَّرع وأما قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمنَ﴾ [البقرة:٢٢٨]، فليس بنهي بل نَسخ له أصلاً مثل قوله تعالى: ﴿لاَ

من تلك الأضداد غير عَيْن. ويجوز مثل هذا على ما بيَّنا في الأمر بأحد الأشياء الثلاثة في الكفارة.

(ومعنى الاقتضاء هاهنا) كذا يعني لا نَعني به الاقتضاء الذي هو جَعْل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق إذ لا توقُّف لصحة المنطوق عليه بل المراد أنه ثابت بطريق ضَرورة غير مقصود ما أن المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيهاً بمقتضيات الشرع من حيث أن كل واحد منهما ثابت بالضرورة. فلذلك يثبت موجب النهي والأمر هاهنا بقَدْر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكوراً بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام. وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الأول: إن الضد مسكوت عنه لانه وإن كان مسكوتاً عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم أن الاقتضاء طريق صحيح لإثبات المقتضى وإن كان مسكوتاً عنه بعد أن يكون الأصل محتاجاً إليه وليس هذا نظير التعليقات فإنها لابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط أن لا يكون موجودا قبله، لكن عدمه قبل وجود الشرط عدَم أصلي والعدَم الأصلي غير مُفتقر إلى دليل مَعدوم يضاف إليه فلا يُضاف إلى التعليق نصاً ولا اقتضاءً. فأما وجوب الإقدام على الإيجاد فيقتضي حُرمة الترك. والحُرمة الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضافاً إليه فلذلك جعلنا قَدْر ما يثبت من الحُرمة مضافاً إلى الأمر اقتضاءً.

وذكر الشيخ أبو المعين رحمه الله في «التبصرة» في مسألة الاستطاعة: أن بعض المتأخرين ممن تكلم في أصول الفقه من أهل ديارنا ذكر أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا أقول: إنه نَهي عن ضده ولا أقول: إنه بدل. ولَسْت أدري ماذا كان رأيه إنْ توجه الوعيد على تارك المامور به لارتكابه ضد المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هُو مذهب جَميع أهل القبلة أم لانعدام ما أمر به من غير فعل ارتكبه كما هو مَذْهب أبي هاشم. فإن كان الوعيد متوجهاً لانعدام المامور به كما هو مذهب أبي هاشم فأي حاجة له إلى إثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه مُتوجه وإن لم يكن بُد لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثُبوت العقوبة له لو لم يتغمده الله برحمته لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهي عنه ولا مَحظور. وهذا مما يأباه جميع أهل العلم. وإليه أشار صاحب «الميزان» أيضاً فقال: وما قاله بعض

يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢]، فلا يَصير الأمر ثابتاً بالنَهي بل لأن الكَتمان لم يَبْقَ مَشْروعاً لما تعلق بإظهاره من أحكام الشرع فصار بهذه الواسطة

المشايخ: إنه يقتضي كَراهة ضده خلاف الرواية فإن ترك صلاة الفَرض والامتناع عن تحصيلها حَرام يُعاقب عليه والمكرُوه لا يعاقب على فعله. ويمكن أن يجاب عنه بأن الضد إنما يجعل مكروهاً إذا لم يكن الاشتغال به مفوتاً للمأمور فأما إذا تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة فحينئذ يُحرم بالنظر إلى التَّفويت ويَصير سبباً لتوجه الوَعيد واستحقاق العقوبة وإن كان في ذاته مباحاً كصوم يوم النحر حَرام وسَبب للعقوبة باعتبار تَرك الإجابة ومُباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قَهْر النفس على ما مر تحقيقه في باب النهي. وكونه حراماً لغيره لا يَمنع استحقاق العقوبة كأكْل مال الغير.

قوله: (وأما قوله) جواب عن تمسك الجصاص بالإجماع في فَصْل النهي أي قول الله تعالى: **﴿وَلاَ يَحِلُّ لهُنَّ﴾**، الآية ليس بنهي كما زعم الجصاص حتى يكون الأمر بالإظهار ثابتاً به على ما زَعم بل هو نَسْخ له أي رفع لجواز الكتمان أصلاً لأنه صيغة نفي لا نَهي مثل قوله تعالى: **﴿لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ﴾**، فإنه ليس بنهي للنبي عليه السلام عن التزوّج بل هو نسخ لقوله تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إن وَهَبَت نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وللإباحة المطلقة الثابتة للنَّبي عليه السلام في حَق النساء وذلكَ لأن أزواج النبي ﷺ ورضي عنهن لما اختَرن الله ورَسوله بعد نزول آية التخيير جازَاهُنَّ الله عز وجل بقَصْر النبي عليه السلام عليهن بقوله عز اسمه: **﴿لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ﴾**، أي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اختَرنك من بعد ما اخترن الله ورسوله. ثم قالت عائشة رضي الله عنها: ما مات رسول الله ﷺ حتى حَل له النساء(١) يَعني أن الآية قد نُسخت. وناسخها إما السنة أو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاَّتِي آتَيْتَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]. وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف كذا في «المطلع» **(فلا يَصير الأمر)** أي الأمر بالإظهار **(ثابتاً بالنهي)** أي النهي عن الكتمان لما ذكرنا أنه ليس بنهي عنه **(بل لأن الكتمان لم يَكُن مشروعاً)** أي بل ثبت الأمر بالإظهار باعتبار أن كتمان ما في الأرحام لم يكن مشروعاً لتعلق أحكام الشرع بإظهاره من حل القربان وحرمته وانقضاء العدة وإباحة التزوج بزوج آخر وغيرها **(فصار)** أي هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان أمر بالإظهار إذ لا مرجع إلى معرفة ما في أرحامهن إلا إليهن ولذلك غلظ عليهن في الإظهار بقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، أي الكتمان

---

(١) أخرجه الترمذي في التفسير حديث رقم ٣٢.

أمراً. وهذا مثل قوله: لا نكاح إلا بشُهود وفائدة هذا أن التحريم إذا لم يكن مَقصوداً لم يُعتبر إلا من حيث يُفوِّت الأمر فإذا لم يُفوته كان مكروهاً. كالأمر بالقيام ليس بنهي عَن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام لم تَفْسُد صلاته بنفس العقود ولكنه يُكره ولهذا قُلنا: إن المحرم لما نُهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء. ولهذا قلنا: إن العدة لما كانَ معناها النهي عن التزوج

ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب والإيمان بالله وبعقابه مانع من الاجتراء على مثل هذه الجريمة (وهذا) أي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ﴾ [البقرة:٢٢٨]، مثل قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشُهود» في أن كل واحد منهما نَفي وليس بنهي.

قوله: (وفائدة هذا) الأصل وهو ما ذكرنا أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سُنة واجبة أن التحريم إذا لم يكن مقصوداً بالأمر لأن الأمر لم يُوضع للتحريم وإنما ثبت التحريم ضرورةً على ما بينا (لم يُعتبر) أي لم يجعل التحريم في الضد ثابتاً. (إلا من حَيثُ تَفْوِيت الأمر) أي المأمور به يعني إنما يجعل التحريم ثابتاً في الضد إذا أدّى الاشتغال به إلى فوات المأمور به فحينئذ يُحرَّم لأن تفويت المأمور به حَرام (فإذا لم يفُوته) أي لم يفوت الضد المأمور به كان الضد مكروهاً لا حراماً. ثم سياق كلام الشيخ هذا ينزع إلى ما قال الجصاص في التحقيق، لأن الجصاص بَنى حرمة الضد على فَوات المأمور به أيضاً كما بناه الشيخ فلا يَظهر الخلاف معه إلا في الأمر المطلق، لأن الواجب المضيق على الفَوْر بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المأمور به بالاشتغال بضده في أي جزء من أجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت. والواجب الموسَّع مثلاً الصلاة على التراخي بالاتفاق فلا يُحرم الضد إلا عند تضيق الوقت بالاتفاق لأن التفويت لا يتحقق قبله. ويكون مكروهاً على ما اختار الشيخ وينبغي أن لا يكون مكروهاً إذا لم يكن التأخير مكروهاً لعدم تأديته إلى أمر حرام أو مكروه.

والأمر المطلق على التراخي عندنا كالموسَّع وعلى الفَوْر عنده كالمضيَّق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ وكان ينبغي أن تكون الكراهة على تقدير كراهة التأخير كما قلنا، وعنده يحرم الضد لفوات المأمور به. فالخلاف في التحقيق راجع إلى أن الأمر المطلق على التراخي أو على الفور؟ ولم ينكشف لي سرٌّ هذه المسألة.

(كالأمر بالقيام) يعني في الصلاة ليس بنهي عن القعود بطريق الأصالة والقصد (فإذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود) لأنه لم يفت به ما هو الواجب بالأمر

لم يكن الأمر بالكف مقصوداً حتى انقضت الأعداد منها بزمان واحد بخلاف

(ولكنه) أي القعود (يُكره) لأن الأمر بالقيام اقتضى كراهته (ولهذا) أي ولأن النهي يقتضي سنية الضد (ولهذا) أي ولما ذكرنا أن النهي عن الضد والأمر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا: لما كان معنى العدة الثابتة بقوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ [البقرة:٢٢٨]، النهي عن التزوج أي المقصود منها حرمة التزوج (لم يكن الأمر بالكفّ) عن التزوج الذي هو ضد التزوج المنهي عنه (مقصوداً) فلا يثبت به وجوب الكف بل يثبت به سُنّيته فلا يمنع تداخل العدّتين.

وبيانه أن ركن العدة عندنا حرمات تنقضي والمدة ضربت أجلاً لانقضاء هذه الحرمات والكفّ عن الفعل يجب احترازاً عن الوقوع في الحُرمة لا أنه رُكْن العدة وقال الشافعي رحمه الله الرُكن كَف المرأة نَفْسَها عن التزوُّج والخروج والبُروز والمُدة لتقدير الكف الواجب عليها وحُرمة الأفعال تثبت ضرورة وجوب الكف الذي هو الركن. والمسألة التي تخرج عليها أن العدتين تتداخلان وتَمْضيان بمُدّة واحدة عندنا. وهومَذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبد الله وعنده لا تَتداخلان وهو مذهب عُمَر وعلي رضي الله عنهم.

وصورة المسألة ما إذا تزوجت المعتدة بزَوْج آخر ووطئها ثم فرق القاضي بينهما يجب عليها عدّة أُخرى وتُحتسب مما تَرى من الأقراء من العدّتين. وإن كانت حاملاً انقضت العدتان بوَضْع الحمل وعنده يجب استئناف العدة بعد انقضاء الأولى. وإن تزوجت بالزوج الأول في العدة ووطئها ثم طلقها فهاهنا تتداخلان بالاتفاق .احتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]، أي يكففن ويحبسنَ أنفسهن عننكاح آخر ووَطْء آخر هذه المدة. وقال: ﴿فَمَا لَكُم عَلَيهِنَّ مِن عِدَّةٍ تَعتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب:٤٩]، وقال فعدتهن ثلاثة أشهر فثبت أن العدة فعل استحقها الزوج على المرأة. والدليل عليه أن هذه النصوص تدل على أن العدة مأمور بها والثابت بالأمر الأفعال لا الحُرمات فصار ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط المياه لحق الزوج وثُبوت حرمة الأفعال ضرورة تحقّق الكف كما في الصوم وتسميتها أجلاً مجاز. وهو في الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم إلى الليل وإذا ثبت أن الركن هو الكَف لا يُتصوَّر كَفان من واحد من مُدة واحدة لاستحالة صدور فعلين متجانسين من واحد في زَمان واحد. ولهذا لم يُتصور أداء صومين من واحد في يوم واحد. ولعلمائنا قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَاتُ الأَحمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:٤]، وقوله عز وجل: ﴿فَإِذَا بَلَغنَ أَجَلَهُنَّ﴾[البقرة:٢٣٤]، وقوله:﴿حَتَّى يَبْلُغَ الكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ [البقرة:٢٣٥]، فالله تعالى سمى العدة أجلاً. والآجال إذا اجتمعت على واحد أو لواحد انقَضت بمدة

الصّوم لأن الكَف وجب بالأمر مقصوداً به. ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله: إنَّ

واحدة كَمن عليه ديون مؤجَّلة لا بأس بآجال مُتساوية ينقضي جميع الآجال بمدة واحدة. ولأنه تعالى لما سماها أجلاً والأجل مدة مَضروبة لامتناع شيء وجد سببه كالآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها، عرفنا أنها مدة ضربت لامتناع حكم الطلاق إلى زمان انقضائها. وحكم الطلاق حل التزوج والخُروج لأن النكاح قد كان حرمها على سائر الأزواج وحَرَّم عليها الخُروج والبُروز والطلاق شُرع لإزالة ما أثبته عقد النكاح فكان حُكمه الإطلاق وإزالة تلك الحرمات. وكان ينبغي أن يثبت حكمه في الحال إلا أن الشرع يدخل الأجل على حكمه فتأخَّر بعد انعقاد السبب إلى انقضائه كما تأخَرت المطالبة في الدين المؤجل إلى انقضاء الأجل. وإذا تأخر حكمه هو إزالة الحرمات كانت الحرمة ثابتة في الحال كما كانت في حالة النكاح. فثبت أن الركن فيها الحرمات والدليل عليه أنه تعالى ذكر رُكن العدة بعبارة النهي فقال: ﴿وَلَا يَخْرُجْنَ﴾ [الطلاق:١]، وقال: ﴿وَلَا تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحَ﴾ [البقرة:٢٣٥]، والثابت بالنهي الحرمة إلا أن الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التربُّصُ في بيت الزوج لا لأنه ركن لكن لئلا تباشر فعلاً حراماً. كما يجب على الرجل الكَف عن الزنا إذا دعت نفسه إليه لا لأنه ركن إذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل لئلا يقع في الحرام. ثم الحرمات قد تجتَمع لعدم التضايق فيها كصَيد الحَرم حرام على المُحرم لحرمة الحرم ولحرمة الإحرام، وكخَمر الذمي حَرام على الصائم الذي حلف لا يَشرب خَمراً لكونها خَمْراً ولكَونها للذمي ولصَوْمه وليمينه: وإذا كان كذلك جاز أن تثبت حُرمة التزوج والخُروج مؤجلة إلى انقضاء مدة الإقراء بسبب الزوج حقاً له وأن تثبت بسبَب الواطئ بشبهة أيضاً حقاً له في وقت واحد ثم تنتهي الحرمتان بانقضاء مدة واحدة لحُصول مقصود كل واحد من صاحبَي العدّة بانقضائها وهو العلم بفراغ رحمها من مائه. كمن حلف مرَّتين لا يكلم فلاناً يوماً لزمه يَمينان ولو حَنث يلزمه كفارتان ثم تنقضي اليمينان بيوم واحد وكالمرأة تحرم على أزواج بتطليقات ثلاث فإن الحرمات كلها تنقضي بإصابة زوج واحد. وهذا بخلاف الصَّوْم لأن الركن فيه وهو كَفّ النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت مقصوداً بالأمر وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥]، وقوله عز وجل: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّيلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، والصوم عبارة عن الكف والإمساك وإنه فعْل والمرء لا يتصف في زمان واحد بكَفَّين كما لا يتصف بجُلوسين. ومما يدل على صحة ما ذكرنا أنا متى جَعلنا الواجب كَفاً على المرأة عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكفّ لم يكن الخروج ولا النكاح حراماً في نفسه لأنه حرم لغيره. الا ترى أن الصوم لما كان كَفاً لم يكن

من سَجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لأنه غير مقصود بالنهي، وإنما المقصود بالأمر فعل السجود على مكان طاهر وهذا يُوجب فواته حيث إذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده. ولهذا قال أبو يوسف إن إحرام الصلاة لا ينقطع بترك القراءة في مسائل النقل لأنه أمر بالقراءة ولم يَنْهَ عن تركها قصداً فصار الترك حراماً بقدْر ما يفُوت من الفَرْض وذلك لهذا الشفع فأما احتمال شَفْع

الأكل ولا الشرب ولا جماع الأهل حراماً في نفسه؟ وإذا فعل لا يأثم إثم الأكْل والشُّرب الحرام والجماع الحرام مثل أكل الميتة وشُرب الخمر والزنا، وإنما يأثم إثم إفساد الصوم حتى كان إثم الكل واحداً وها هنا تأثم المرأة إثم الخروج الحرام وإثم الجماع الحرام إذا تزوجت وجُومعت حتى وَجب الحد على أصله فعُلم أن الحرام هو الفعل نفسه وعليها أن تكف عن الفعل الحرام وإذا لم تكف لم تأثم إثم تارك الكف فهذا دليل بيِّن على أن المقصود والركن حرمة أفعال لا كَفٌ بخلاف الصوم. وأما التربص فمعناه الانتظار والتربص بنفسها أن تحملها على الانتظار وهو توقُّف الكينونة أمر في الثاني لا لنفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل أو مطر أو إدراك غلة أو نحوها فيكون بمعنى الأجل وإذا صار المقصود من الانتظار أمراً آخَر لا نَفْسَه صلح الواحد لأعداد كيوم واحد يَنْتظر فيه قُدوم أُناس وزَوال حُرمات بأيمان موقتة بيوم. وشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل وجب لغيره وهو زوال الحرمات وقد سلّمنا نحن هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفي لأداء حرمات كثيرة إقامة لمحظور العدة لا لركنها والله أعلم كذا في «الأسرار».

قوله: (ولهذا) أي ولأنه الامر بالشيء يوجب كراهة ضده إذا لم يُؤدِّ إلى التفويت لا تَحريمه قال أبو يوسف رحمه الله: إن من سَجد على مكان نجس لا تَفْسُد صلاته لأن السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي، لأن النهي عنه ثابت بالأمر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى: ﴿واسْجُدوا﴾ إذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالإجماع وهذا أي السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به لأنه يمكنه أن يُعيده على مكان طاهر فيكون مكروهاً لا مُفسداً. (ولهذا) أي ولأن الأمر بالشيء لا يوجب تحريم ضدّه إلا إذا حَصل التفويت به قال أبو يوسف رحمه الله: إحرام الصلاة لا ينقطع بترك القراءة في مسائل النفل وهي ثماني مسائل لأنه مأمور بالقراءة غير منهي عن تركها قصداً بل اقتضاء وضرورة فلا يكون الترك حراماً إلا بقدر ما يحصل به تفويت المأمور به وهو القراءة وفواتها تحقق في الشفع الأول فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فسد أداؤه. فأما احتمال أداء شفع آخر بهذه التحريمة فلم يَنقطع بهذا الترك فلا تَظهر حرمة الترك في حق التحزيمة فتبقى صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وإن فسد أداء الشفع

آخر فلا ينقطع به. ولا يلزم أن الصوم يَبطل بالأكل لأن ذلك الفرض ممتد فكان ضده مُفوتاً أبداً. ولهذا قلنا إن السجود على مكان نَجس يَقطع الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. وهو ظاهر الجواب لأن السجود لما كان فرضاً صار

الأول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الأداء بطلان التحريمة كما إذا فسد الفرض بتذكّر الفائتة. ولأن التحريمة صحت قبل الأداء شرطاً للأداء فلا تَبطل بفساد الأداء بمنزلة الطهارة **(ولا يلزم)** يعني على أبي يوسف أن الصوم يَبطل بالأكل بالكلية وإن لم يوجد الأكل إلا في جزء منه مع أن التحريم لم يثبت مقصوداً بل ثَبت في ضمن الأمر بالكف لأن ذلك الفرض وهو الصّوم مُمتد حتى كان الكُل فرضاً واحداً فوُجود ضدّه يكُون مُفوتاً له لا محالَة لفَوات امتداده به كالإيمان لما كان فرضاً دائماً كان وجود ضدّه وهو الكُفر مفوتاً له وإن قَلّ. فأما النفل فكل شفع منه صلاة على حدة ففساد الأداء في أحد الشفعين لا يُؤثر في الآخر ولهذا قُلنا: اي ولما ذَكر أبو يوسف رحمه الله أن الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا: إن عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله السجود على مكان نجس يَقطع الصلاة حتى لو أعاده لا يُعتَدّ به لأن السجود لما كان فرضاً صار الساجد في النجس مستعملاً للنجس. **(بحكم الفَرضية)** أي فرضية وضْع الوجه على الأرض في السجود بمنزلة حامِل النجاسة لأن السجود يتأدّى بالوجه والأرض إذ هو عبارة عن وَضع الوجه على الأرض، والأرض إذا اتصلت بالوَجْه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوَجْه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس كالحامِل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وَجْهه. ثم الكف عن حمل النجاسة مامور به في جَميع الصلاة بدلالة قوله تعالى: ﴿وثيابك فَطهِّر﴾ [المدثر:٤]، أي للصلاة على ما قيل وقد عرف أن تعلق الصلاة بالمكان والبدن أكثر من تعلقها بالثوب فيثبت الكف مطلقاً وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسداً كالكف في الصوم لما كان ماموراً به في جميع اليوم يكون الأكل في جُزء منه مفسداً له. ثم النجاسة إذا كانت في موضع اليدين أو الركبتين لا يمنع عن الجواز وقال زفر رحمه الله يمنع عنه لأن أداء السجدة بوضع اليدين والركبتين والوجه جميعاً فكانت النجاسة في موضع اليَدين والركبتين مثلها في مَوْضع الوجه وأكثر ما في الباب أن له بدأ من وضع اليدين والركبتين. وهذا لا يدل على الجواز إذا وضع على مكان نجس. كما لو لبس ثوبين في أحدهما نجاسة كثيرة لا تجوز صلاته وإن كان له منه بد. فالشيخ بقوله: صارَ مستعملاً للنجس بحكم الفرضية أشار إلى الفرق وهو إنما جعلناه حاملاً للنجس باعتبار أن وضع الوجه على المكان الطاهر ووضعه على المكان النجس مانع عن أداء الفرض فيُعتبر هذا الاستعمال ويُجعل قاطعاً فأما وضع اليدين

الساجد على النجس بمنزلة الحامل مُستعملاً له بحُكم الفرضية والتطهير عن حَمْل النجاسة فَرض دائم في أركان الصلاة في المكان أيضاً فيصير ضده مفوتاً للفرض ولهذا قال محمد رحمه الله: إن إحرام الصلاة ينقطع بترك القراءة في النفل لأن القراءة فرض دائم في التقدير حكماً على ما عُرف فينقطع الإحرام بانقطاعه بمنزلة أداء الرُّكن مع النجاسة. وقال أبو حنيفة رحمه الله الفَساد بترك

والركبتين فليس بفَرْض فكان وضعها على النجاسة بمنزلة تَرْك الوَضْع وذلكَ لا يَمنع من الجَواز فلا يكون هذا الوَضع بمنزلة حمل النَّجاسة. بخلاف الثوبين فإن اللابس للثوب مُستعمل له حَقيقةً فإذا كان نَجساً كان هو حاملاً للنجاسة لا محالةَ فتفسد صلاته كما لو كان يُمسكه بيده. فاما المصلي فليس بحامل للمكان حقيقة.

وقوله: (وهو ظاهر الجواب) احتراز عما رَوى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله أن النجاسة في موضع السجود لا تمنع عن الجواز لأن فرض السجود يتأدّى بوضع الأرنبة على الأرض عنده وذلك دون قَدْر الدرهم فلا يمنع الجواز. والجواب عنه أنه إذا وضع الجبهة والأنف تأدى الفرض بالكل كما إذا طوَّل القراءة والركوع كان مؤدياً للفرض بالكل والجبهة والأنف أكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز.

قوله: (ولهذا) قال محمد: أي ولأن الفرض الممتد يَفوت بمطلق وُجود الضد قال محمد رحمه الله أن إحرام الصلاة ينقطع بترك القراءة في النفل وإن كان في ركعة واحدة لأن القراءة فرض دائم في التقدير حكماً لأنها مع كونها ركناً شرط صحة الأفعال لا اعتبار لها بدونها في الشرع قال عليه السلام: «لا صلاةَ إلا بقراءة» الا ترى أنه لو استخلف أُمِّياً بعدما رفع رأسه من السجدة الأخيرة وقد أتى بفرض القراءة في محلها فسدت الصلاة عندنا لفوات القراءة فيما بقي من الصلاة تقديراً لأن التقدير إنما يصح في حق الأهل لا في حَق غير الأهل والأمي ليس بأهل. وإذا ثبت أنها فَرض دائم يتحقق الفوات بالترك في ركعة وتَفسد الأفعال ويتعدى الفساد إلى الإحرام بواسطة فساد الأفعال لأنها حينئذ تصير بمنزلة أفعال ليست من الصلاة فيوجب فساد الإحرام ضرورة. واحتج أبو حنيفة بما احتج به محمد رحمهما الله إلا أنه شَرط أن يكون الفساد بترك القراءة ثابتاً بدليل مقطوع به ليصير قوياً في نفسه ويَصلح للتعدي إلى الإحرام وذلك بأن يتركها في الشفع كله فأما إذا وُجدت في إحدى الركعتين فهو مَوْضع الاجتهاد لأن من العلماء من قال تَجوز الصلاة بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بقراءة» يقتضي ذلك أيضاً فكان الفَساد ثابتاً بدليل فيه قُصور فلا يتعدَّى إلى الإحرام فقلنا ببقاء التحريمة حتى صح شُروعه في الشَّفع الثاني، وقلنا بفساد الأداء أيضاً أخذاً بالاحتياط في كل باب. فعلى ما ذكرنا تخرج

القراءة في ركعة ثابت بدليلٍ محتمل فلم يتعدَّ إلى الإحرام وإذا ترك في الشفع كله فقد صار الفساد مقطوعاً به بدليل موجب للعلم فتعدى إلى الإحرام. ولهذا قال في مُسافر تَرك القراءة إن إحرام الصلاة ينقطع وهو قول أبي يوسف رحمه الله لأن الترك مُتردِّد محتمل للوُجود لاحتمال نية الإقامة فلم يصلح مفسداً فصار هذا الباب أصلاً يَجب ضبطه يبتنى عليه فُروع يَطُول تعدادها والله أعلم بالحقائق.

المسائل. فإذا قرأ في الأوليين لا غير. أو في الأخريين لا غير. أو في الأوليين وإحدى الأخريين. أو في الأخريين وإحدى الأُوليين كان عليه قَضاء ركعتين بالإتفاق. ولو قرأ في إحدى الأوليين لا غَير. أو في إحدى الأوليين وإحدى الأخريين كان عليه قَضاء ركعتين عند محمد وقضاء الأربع عندهما. ولو قَرأ في إحدى الأخريين لا غير. أو لم يقرأ فيهنّ شيئاً عليه قَضاء الأربع عند أبي يوسف وقضاء ركعتين عندهما.

قوله: (ولهذا) أي ولما ذكرنا أن الفَساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعدّ إلى الإحرام قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في مُسافر صلّى الظهر ركعتين وتَرك القراءة فيهما لا ينقطع به الإحرام حتى لو نَوى الإقامة يُتم صلاته أربعاً ويقرأ في الأخريين. وقال محمد رحمه الله: صلاته فاسدة بكل حال لأن فساد الصلاة بترك القراءة مؤثر في قطع التحريمة عنده فصار ظُهر المسافر كفَجر المُقيم ثم الفَجر يَفْسُد بترك القراءة فيهما أو في إحداهما على وجه لا يمكنه إصلاحه فكذا الظهر في حق المسافر إذ لا تأثير لنية الإقامة في رفع صفة الفساد. وعندهما لما كان الاحتمال مانعاً من تَعدّي الفساد إلى الإحرام لم تفسد الصلاة فإن صلاة المسافر بعرض أن تصير أربعاً بنية الإقامة. فكان الترك متردداً محتملاً للوجود أي وجود القراءة في الأخريين بنية الإقامة ونية الإقامة في آخر الصلاة مثلها في أولها ولو كانت في أولها لم تفسد صلاته بترك القراءة في الأوليين فهنا مثله بخلاف فجر المُقيم لأنه ليس بعرض أن تصير أربعاً (**يُبتنى عليه فروع يطول تعدادها**) مثل الاعتكاف فإنه يبطل بالخروج من غير ضرورة لأن اللبث الدائم ينقطع به كالصوم بالأكل. ومثل الصلاة تبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لأن استقبال القبلة فرض دائم فيفوت بالانحراف. وقِسْ عليه ستر العورة. وأما الصلاة بقرب النجاسة فتُكره ولا تفسد لأن فرض تطهير المكان لايفوت به ولكن يقرب إلى الفوات. وكذا أداء النصاب بنيّة الزكاة إلى فقير واحد يَجوز لأن المامور به وهو الإيتاء إلى الفقير لم يَفُتْ ولكن يكره لأنه أخذ شبهاً بالأداء إلى الغَني لاتصال الغَني بالأداء والله أعلم. ولما فَرغ الشيخ عن بيان المقاصِد وتَقْسيمها وهي الأحكام شَرع في بيان الوسائل إليها وهي الأسباب فقال:

باب بيان أسباب الشّرائع

اعلم أن الأمر والنهي على الأقسام التي ذكرناها إنما يراد بها طَلَب الأحكام

باب بَيان أسباب الشرائع

أي بيان الطُرق التي تعرف بها المشروعات. قال عامّة أصحابنا وبَعض أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين أن لأحكام الشرع أسباباً تُضاف إليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو اللّه تعالى دون السَّبب لأن الإيجاب إلى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه اللّه فإنه ذكر في «مأخذ الشرائع» أن أوقات الصلاة أسباب لوُجود العبادات. وقال جمهور الأشعرية للعقوبات وحقوق العباد أسباب يُضاف وجوبها إليها. فأما العبادات فلا تضاف إلا إلى إيجاب اللّه تعالى وخطابه.

وأنكر بعضهم الأسباب أصلاً وقالوا: الحكم في المنصوص عليه يَثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلّق بالوصف الذي جُعل علة ويكون ذلك أمارة لثبوت الحكم في الفرع بإيجاب اللّه تعالى وإثباته. متمسكين في ذلك بأن المُوجب للأحكام والشارع لها هو اللّه جلّ جلاله كما أن موجب الأشياء المحسوسة وخالقها هو اللّهّ سبحانه وصفة الإيجاب صفة خاصّة له لا يجوز اتصاف الغَير بها كصفة التخليق فكان في إضافة الإيجاب إلى الأسباب قطعه عن اللّه سُبحانه وذلك لا يَجُوز لكنه تعالى جعل بعض أوصاف النص علامة وأمارة عن الحُكم في الفُروع فيقال أسباب مُوجبة أو علل موجبة مجازاً لظهور أحكام اللّه تعالى عندها. وبأن الأسباب في أفعال العباد بمنزلة الآلات والجَوارح السليمة باعتبار أن قدرة العباد ناقصة لا يظهر أثرها في المَحال إلا بأسباب وآلات فيكون عَملها في تتميم القُدرة الناقصة واللّه تعالى مَوْصوف بالقدرة التامة فلا يجوز أن يتعلق وجوب أحكامه ووُجودها بالأسباب حقيقة. وبأن الأسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا أحكام معها وقد تُوجد بغير الشرع أيضاً بلا أحكام كما في المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت علَلاً للأحكام لم يُتصوَّر انفكاكها عن الأحكام كما في العلل العقلية فإن الكَسر لا يتصور بدون الإنكسار. والدليل عليه أن العبادات لا تَجب على مَنْ لم تبلُغْه الدعوة وهو الذي أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا. ولو كان الوجوب بالأسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق الأسباب في حَقه.

المشروعة وأداؤها. وإنما الخطاب للأداء ولهذه الأحكام أسباب تُضاف إلها شرعية وُضعت تيسيراً على العباد وإنما الوُجوب بإيجاب اللّه تعالى لا أثر

وتَمسَّك من فرَّق بين العبادات وغيرها بأن العبادات وجبت للّه تعالى على الخلوص فتضاف إلى إيجابه لأنا ما عرفنا وُجوبها إلا بالشَّرع وأما العقوبات فتُضاف إلى الأسباب لأنها أجزية الأفعال المحظورة فتضاف إلها تغليظاً. وكذا المعاملات تضاف إلى الأسباب لأنها حاصلة بكسب العبد فتُضاف إليه. وبأن الوَاجب في العبادات ليس إلا الفعل. ووجُوبه بالخطاب بالإجماع. فلا يمكن إضافته إلى شيء آخر فأما المعاملات فالواجب فيها شيئان: المال والفعل فيمكن إضافة وجوب المال إلى السبب، وإضافة وجوب الفعل إلى الخطاب وكذا العُقوبات فإن الواجب على الجاني ليس إلا تسليم النفس وتَحمل العقوبة وإنما وَجب الفعل على الولاة فيجوز أن يضاف ما وجب عليه إلى السبب وما وجب على الولاة إلى الخطاب لتوجهه إليهم حيث قيل: ﴿فاقْطَعوا أيديهما﴾ [المائدة:٣٨] ﴿فاجْلِدُوهم ثَمانين جَلْدة﴾ [النور:٤] ﴿فاجلدوا كُلَّ واحدٍ منهما مائَة جَلْدة﴾ [النور:٢] فعلى هذا الطريق يجوز أن تضاف العبادات المالية إلى الأسباب عندهم أيضاً. وأما العامَّة فقالوا: إن اللّه تعالى شرع للعبادات أسباباً يُضاف وجوبها إليها. والموجب في الحقيقة هو اللّه تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود أسباباً يضاف الوجوب إليها والمُوجب هو اللّه تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القَتل وسَبب وجوب الضمان الإتلاف وسبب مِلك الوطء النكاح فكذا شَرع لوجوب العبادت أسباباً أيضاً. فمن أنكر جميع الأسباب وعطلها وأضاف الإيجاب إلى اللّه تعالى فقط فقد خالف النصّ والإجماع وصار جبرياً خارجاً عن مَذهب السُّنة والجماعة، ومَنْ أنكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له أيضاً لأنه لما جاز إضافة بَعض الأحكام إلى الأسباب بالدليل فلم لا يجوز أن يضاف سائرها إلى الأسباب أيضاً بالدليل؟ وقولهم: لو أُضيف الوجوب إلى الأسباب لزم أن لا يكون مضافاً إلى اللّه عزّ وجلّ، فاسد. لأنا لا نجعل الأسباب موجبة بذواتها إذ الإيجاب والإلزام لا يتصور إلا مِنْ مُفتَرض الطَاعة لكن السبب ما يكون موصلاً إلى الحكم وطَريقاً إليه فإضافة الحكم إلى السبب لا يمنع من إضافته إلى غيره فإن من قتل إنساناً بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من إضافته إلى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشّبع يَحصل بالطّعام والرِّي بالماء ثم يضافان إلى المطعم والسّاقي فكذا هذا. وقولهم: الأسباب كانت ولا حكم، فاسد أيضاً لأنا نجعلها موجبة بجعل اللّه تعالى إياها كذلك لا بانفسها فلا تكون أسباباً قبل ذلك؛ كأسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن أسباباً ثم صارت أسباباً بجعل اللّه تعالى.

للأسباب في ذلك وإنما وُضعت تيسيراً على العباد لما كان الإيجاب غيباً فنُسب الوجوب إلى الأسباب المَوْضوعة وثبت الوُجوب جَبراً لا اختيار للعَبد فيه ثم الخطاب بالأمر والنهي للأداء بمنزلة البيع يَجب به الثمن ثم يُطالب بالأداء ودلالة صحة هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلاة على النائم في وقت

وأما الذي أسلم في دار الحرب ولم يُهاجر إلينا فإنما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لأنه لا وجه إلى إيجاب الأداء في حقه تحقيقاً ولا تقديراً إذ لا ثبوت للخطاب في حقه أصلاً ولا إلى إيجاب القضاء لأنه مبني على وُجوب الأداء. ولأن في إيجابها عليه حرجاً لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطُول مدة بقائه في دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعاً للحرج، والقَصير لنُدرته ملحق بالكثير. وباقي الكلام مذكور في الكتاب.

وقوله: (على الأقسام التي ذَكرناها) مِنْ كون الأمر مطلقاً عن الوقت ومقيداً به وكونه إيجاباً على سبيل التوسع أو التضيق أو التخيير وغيرها **(إنما يراد بها)** أي بالأقسام المذكورة طلب الأحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب **(وأداؤها)** تأكيد يعني الخطاب لطلب أداء المشروعات بأسباب نَصبها الشرع وإن استقام الإيجاب بمجرد الأمر **(لا أثر للأسباب في ذلك)** أي في حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلي والحسي فإن لهما أثراً في إثبات المعلول بحيث لا يتخلف عن السبب كالكسر مع الإنكسار والإحراق مع احتراق. وإنما وضعت الأسباب لأجل التيسير على العباد ليتوصَّلوا إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة. وإذ الإيجاب الذي هو فعل الله تعالى كان غيباً عنا. وفي الوقوف على معرفته حرج خصوصاً عند انقطاع زمان الوحي. فوضعت الأسباب ونسب الوجوب إليها تيسيراً وهي في الحقيقة أمارات على الإيجاب **(وثبت الوُجوب جبراً)** يعني لم يشترط الأصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما يثبت السبب بدون اختياره فأما وجوب الأداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد أعني به أنه إنما يثبت في حال لو اختار العبد فيها الأداء لقَدر عليه لا أن وجوب الأداء متوقف على اختياره على معنى أنه إن اختار وجوبه ثبت وإلا فلا.

والحاصل أن أصل الوجوب يثبت بالسبب جبراً ولا يُشترط فيه القدرة على الأداء ووجوب الأداء يثبت بالخطاب جبراً ولكن يُشترط فيه القدرة على الأداء أعني قُدرة الأسباب والآلات ووُجود الأداء يتوقف على اختياره الفعل. ولا يُقال ما ذكرتم لا يَستقيم في النهي لأن العبد لا يُخاطَب بأداء المنهي عنه. لأنا نقول الواجب بالنهي انتهاء العبد عما نهى عنه فانتهاؤه وامتناعه عنه يَكُون أداء لموجب النهي.

قوله: (ودلالة صحة هذا الأصل) أي الدليل على صحة هذا الأصل وهو أن نفس

الصلاة والخطاب عنه موضوع. ووُجوبُ الصلاة على المجنون إذا انقطع جُنونه دُونَ يوم وليلة وعلى المغمي عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع. وكذلك الجنون إذا لم يَستغرق شهر رمضان كله والإغماء والنوم وإن استغرقه لا

الوجوب بالسبب ووجوب الأداء بالخطاب إجماعهم. وهو جواب عَما يقال نحن لا نَعلم إيجاباً من الله تعالى إلا بالأمر فبم عَرفتم أن وجوب العبادات بالأسباب؟ فقال: عرفنا ذلك بإجماع المسلمين على إيجاب الصلاة والصوم على مَن لا يُصلح للخطاب مثل النائم في وقت الصلاة والصوم فإنه مؤاخذ بالقضاء بعد الانتباه. وكذا المغمى عليه والمَجنون عندنا يُؤاخذان بالقَضاء بعد الإفاقة إذا لم يَزدد الإغماء والجنون على يوم وليلة في الصلاة ولم يستغرق الجُنون الشَّهر في الصَّوم والقَضاء إنما يجب بدلاً عن الفائت من عند مَنْ وجد منه التفويت كضمان المُتلفات لولا التفويت لما وَجب القضاء ولولا الوُجوب لما تُصوِّر التَّفويت. ولا يقال: ذلك ابتداء عبادة تجب بعد الانتباه أو الإفاقة بخطاب جَديد يتوجَّه عليه. لأنا نقول: يجب رعاية شرائط القضاء فيه كَنيِّة القضاء. وغيرها. ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك أداء في نفسه كالمؤدّى في الوقت. ألا ترى أن الصلاة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروجه كالكافر والصّبي والحائض إذا أسلم أو بلغ أو طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعَدم الوجوب في الوقت وحيث وجب ها هنا ومع الوجوب رُوعيت شرائط القضاء دَل أن الأمر على ما ذكرنا.

واعلم أن قوله: (**ووجوبُ الصلاة على المجنون**) يَنبغي أن يُقرأ بالرَّفع على الابتداء أو عطفاً على إجماعهم لا بالجر إذ لو قرئ بالجر كما يدل عليه سوق الكلام لصار معطوفاً على الوجوب المتقدم ولدخل وجوب الصلاة على المجنون والمغمى عليه تحت الإجماع أيضاً كوجوبها على النائم. وهو ليس بمُجمع عليه فإن عند الشافعي لا تَجب الصلاة على المجنون والمغمى عليه إذا استغرق الجنون والإغماء وقت الصلاة وحينئذ لا يصح الاستدلال بهاتين المَسْألتين على الخصم. إلا إذا كان الكلام مع من أنكر سببيَّة الأوقات للصلوات من أصحابنا فحينئذ يَستقيم أن يُقرأ بالجر عطفاً على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسألتين أيضاً ويكون المُراد من الإجماع اتفاق أصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع. وقوله: (**وكذلك الجُنون إذا لم يَستغرق**) مذهبنا أيضاً دون مذهب الشافعي. وقد قال الشافعي بوجوب الزكاة على الصبي والمجنون وبوجوب كفارات الإحرام والقتل مع أن الخطاب عنهما موضوع بالإجماع. وقالوا: أي الفقهاء جميعاً: بوجوب العشر وصدقة الفطر على الصبي إذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الأرض النامية والرأس الذي يمونه

يمتنع بهما الوُجوب ولا خِطاب عليهما بالإجماع. وقد قال الشافعي رحمه اللّه بوجوب الزكاة على الصَّبي وهو غير مخاطب وقالوا: جميعاً بوُجوب العشر وصدَقة الفطر عليه فعُلم بهذه الجملة أن الوجوب في حقنا مُضاف إلى أسباب شرعية غير الخطاب وإنما يُعرف السبب بنسبة الحُكْم إليه وتَعلُّقه به. لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له حادثاً به

مع ان الخطاب عنه موضوع. وكذلكَ يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الأسباب منهما. ويثبت العتق للقريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالإرث لتقرّر السبب وهو الملك وإن كان الخطاب موضوعاً عنهما. الا ترى ان الأداء لما وَجب بالخطاب لم يَلزم عليهما وإنما لَزم على المولى. قال شمس الائمة رحمه اللّه: وقد دل على ما بيَّنا قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتُوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣و٨٣و١١٠] و[الحج:٧٨] [النساء:٧٧] و[النور:٥٦] و[المزمل:٢٠]، فالألف واللام دَلّتا على أن المراد أقيموا الصلاة التي أوجبتها عليكم بالسبب الذي جعلته سبباً لها وأدُّوا الزكاة الواجبة عليكم بسَببها. كقول القائل: أدِّ الثمن إنما يفهم منه الخطاب بأداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع».

قوله: (**وإنما يعرف السبب**) ثم بيَّن الشيخ أمارة كون الشيء سبباً فقال: (**إنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه**) أي إضافته إليه كقولك صَلاة الظهر وصَوْم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل (**وتعلقه به**) أي تعلق الحكم بالسبب بان لا يُوجد بدونه ويتكرر بتكراره (**لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون**) الشَّيء المُضاف إليه (**سبباً**) للمضاف وأن يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف إليه كقولك: كسب فلان أي حدث بفعله واختياره لان الإضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الأصل فيها الإضافة إلى أخص الأشياء به ليحصل التمييز وأخص الأشياء بالحكم سببه لأنه ثابت به فكانت الإضافة إليه أصلاً. فأما الشرط فإنما يُضاف إليه لأنه يوجد عنده فكانت الإضافة إليه مجازاً. والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز. وتحقيقه أن الإضافة للتعريف فإن المضاف نكرة قبل الإضافة وقد تعرَّف بعدها بالمضاف إليه لان الإضافة توجب الاختصاص. والشيء متى اختص في نفسه تعرَّف. فإذا قلت: جاءَني غُلام كان نَكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت: جاءني غُلامُ زيد صار مَعْرفة لاختصاصه به. ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالأب في قولك: ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك: يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه. ثم تعرف الصلاة والصوم بإضافتهما إلى الوقت إما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجباً بما أُضيف إليه، أو بمعنى الشَّرطية عَلى مَعنى ان الوجوب يَثبت

. . . .

عنده، أو بمعنى الظَّرفية باعتبار أن وجود الواجب يحصل في هذا الوقت، ثم ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لأنه مطلق إضافة الحادث إلى شيء يَدل على حُدُوثه به كقولك: عبد اللّه وناقة اللّه وكَفارة القَتْل، وكسب فلان وتركته، والوجوب هو الحادث فدل على أنه كان بالوقت.

واعترض الشيخ أبو المعين رحمه اللّه على هذا الكلام فقال: هذا كلام فاسد لأن أهل اللغة ما وضعوا الإضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموه منها البتة وإنما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف. وكذا الإضافة إلى غير الله تعالى في اللغة شائع ولو كان وضع الإضافة دالاً على الحدوث لما جازت إضافة الأشياء إلى غير اللّه عزّ وجلّ حقيقة لتأدّيها إلى الشركة في الأحداث. وقد تُضاف الأجسام والجواهر إلى العباد فيقال: دار عبد اللّه، وفرس زيد، وسيف خالد، ويقال: هذا عبد فلان، كما يقال: عبد اللّه. فثبت أن الإضافة لا تدل على الحُدوث. وكذا ما استدل له من قَولهم: كسب فُلان وتَركته يوجب بطلان هذا الكلام لا تصحيحه لأن الكسب قد يكون عبداً وجارية وداراً وضيعة، وكذا التركة. وربما كانت هذه الأشياء أقدم وجوداً من الكاسب والتارك فكيف يُتصوَّر حدوثها به. ولو كان هو أسبق وجوداً منها فأنَّى يتصور حدوثها به؟ ولو قيل: كان ملكها حادثاً بسببه تقول لم يضاف إليه الملك إنما أضيف إليه أعيانها فإذن لم تدل الإضافة على حدوث المضاف بالمضاف إليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف إليه فيبطل هذا الكلام. ثم قال في قوله: صَوم الشهر وصلاة الظهر لا يمكن أن يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لأن حدوثهما بإحداث اللّه تعالى عند مُباشرة العبد واكتسابه إياهما وهُما يتعلقان بفعل فاعلٍ مُختار. فإضافة حدوثهما إلى الأزمنة محال. ولا يُمكن أن يجعل وجوبهما حادثاً بالوقت، لأن الوجوب ليس بمضاف إلى الوقت، بل نفس العبادة هي المضافة، وهي ليست بحادثة بالوقت. ولا يصح إضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت إلى الوقت. فإنك لو قُلت: وجوب الوقت كان فاسداً لا يُفهم حدوثه به ولو قلت: وجوب الصوم والصلاة لا يُفهم حدوث الوجوب بفعل الصوم والصلاة.

والعجب من قوله: والوجوب هو الحادث فدل أنه كان بالوقت كان ما اتصف بالوجوب ليس بحادث أو كان الوجوب هو المُضاف أو ما اتصف بالوُجوب ليسَ بمضاف وساق كلاماً طويلاً إلى أن قال والوجه الصحيح لترجيح جهة السببية على جهتي الشَّرط والظرف أن يقول: ثمرة الإضافة التعريف ولن يحصل هو إلا بالاختصاص وهو تميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لا يشاركه فيها غيره أو اسم علم أو نحو ذلك. ثم قولك

وكذلك إذا لازمه فتكرر بتكرُّره دل أنه مضاف إليه فإذا ثبتت هذه الجملة قلنا: وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته مُضاف إلى إيجابه في

صوم الشهر وصلاة الظهر تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه. وذلك إما وجوده في الوقت وإما وجوبه به. أو وجوبه فيه. وجانب الوجود مُنتفٍ لزوال الاختصاص بهذا الوصف فإن في وقت الظهر يُوجد غيرها من الصلوات من القضاء والنذر والنوافل والسنن الرواتب. وكذا الصوم في وقته غالب الوُجود لا متيقّن الوجود فإن نية النفل ممن يعلم أنه من رمضان يصح عند مالك ويَقع عن النَّفل. وكذا المُسافر لو صَامَ عن واجب آخر يقع عنه عند أبي حنيفة رحمه الله. وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فإن الامتناع عن أداء الصلاة والصوم من جملة الناس مُتصوَّر. وإذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقيناً. فأما الوجوب بالوقت أو فيه فمتيقّن فكان صرف مطلق الكلام إليه أولى. فصار مطلق الإضافة دليل تعلق الصوم به وجوباً إما بطريق أو بالشرطية. ثم يُرجح جانب السببية على الشرطية لأن الحكم أقوى اختصاصاً وآكد لزوماً بالسبب منه بالشرط لأن تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة كما في الظرف. فكان اتصال الثبوت والوجود أقوى منه وكذا تعلّق الحكم بالسبب بغير واسطة وتعلُّقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم فإنه لم يجعل شرطاً لثبوت الحُكْم بل جُعل لانعقاد العلة ولا شكَّ أن ذلك الاختصاص بمُقابلة هذا عدم واختصاص الحكم بالسبب حقيقي وبالشرط جارٍ مجرى المجازَ بمقابلة هذا فانْصرفت الإضافة في الدَّلالة إلى هذا النوع من الاختصاص والله أعلم.

قوله: (وكذلك إذا لازمه) دليل قوله وتعلقه به يعني كما أن الإضافة تدل على السببة تدل على ملازمة الشيء الشيء وتعلقه به وتكرُّره بتكرره على السببية أيضاً لأن الأمور تُضاف إلى الأسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شيء دل على أنه حادث به إذ هو السبب الظاهر لحدوثه. ثم الوجوب فيما نحن فيه أمر حادث ولا بُدَّ له من سبب يضاف إليه وليس ها هنا إلا الأمر أو الوقت، ولا يجوز أن يضاف إلى الأمر لأن الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله وإن تعلق بوقت أو شرط فإن من قال لعبده: تصدَّق من مالي بدرهم إذا أمسيت أو إذا دَلكت الشمس لا يقتضي التكرار كما لو قال: تصدَّقْ من مال بدرْهم مطلقاً على ما مر بيانه. والتكرار ثابت ها هنا فتعيَّن أن الوقت هو السَّبب، وأن أصل الوجوب مُضاف إليه، وأن تكرره بسبب تكرره كسائر الأحكام المتعلقة بالأسباب، مثل الحدود والكفارات فإنها تكرر بتكرر أسبابها.

قوله: (فإذا ثبت هذه الجملة) ولما أثبت الشيخ أن للمشروعات أسباباً بيَّن سبب

الحقيقة لكنه منسوب إلى حدث العالم تيسيراً على العباد وقطعاً بحجج المعاندين وهذا سبب يلازم الوُجوب. لأنا لا نعني بهذا أن يكون سبباً لوحدانية اللّه وإنما نعني به أنه سبب لوجوب الإيمان الذي هو فعل العباد ولا وجوب إلا

كل واحد منها وبدأ ببيان سبب وجوب الإيمان لأنه رأس العبادات. فقال: (**وجوب الإيمان باللّه تعالى كما هو**) أي الإيمان الذي هو مطابق للحقيقة بأن يؤمن بوجوده وبوحدانيته جلّ جلاله. وبأسمائه مثل العليم والقادر والحكيم وسائر أسمائه الحسنى. وصفاته: مثل العلْم والقُدرة والحَياة وجميع صفاته العُلى. والباء بمعنى مع والأسماء بمعنى التسميات يعني يُصدِّق بقلبه ويقر بلسانه انه تعالى واحد لا شريك له ولا مِثل. وأن له أسماء كاملة أي تسميات يصح إطلاقها على ذاته على الحقيقة كما يصح إطلاق العالم على زيد مثلاً وهي قائمة بالواصف ووصف للموصوف وأن له جلّ جلاله صفاتاً ثُبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره تقدَّست أسماؤه وتنزهت صفاته.لا كما زعمت المُجَسِّمة أنه جسم وأن صفاته حادثة. ولا كما ذهبت المعَطِّلة والفلاسفة إليه من إنكار الصفات ولا كَما ظن البعض أن بعض الصفات قديم وبعضها حادث تعالى اللّه عمّا يقول الظالمون عُلواً كبيراً فهو معنى قوله بأسمائه وصفاته.

(**مُضاف إلى إيجابه**) أي إيجاب اللّه تعالى كسائر الإيجابات (**لكنه**) أي لكن وجوب الإيمان في الظاهر (**مَنْسوب إلى حدث العالم تيسيراً على العباد**) لأن إيجابه غيب عنا فنُسب إلى سبب ظاهر يمكن الوصول إلى معرفة الإيجاب بواسطته تيسيراً للأمر علينا (**وقَطْعاً لحجج المعاندين**) إذ لو لم يُوضع له سبب ظاهر ربما أنكر المعاند وجوبه ولم يمكن الإلزام عليه فوضع السبب الظاهر إلزاماً للحجة عليه وقطعاً لشبهته بالكلية.ولأنه لو لم يجعل حدث العالم سبباً ربما احتجُّوا يوم القيامة وقالوا: ما ثبت لنا دليل الإيمان بك فلذلك لم نؤمن بك. فجَعل العالم سبباً لوجوب الإيمان قطعاً للُجاجهم. ثم حدث العالم يصلح سبباً لوُجوبه لأنه يدل على الصنعة والحُدوث وهما يدلان على الصانع والمحدِث فيُستدلُّ بهما على أن له مُحدثاً موصوفاً بصفات الكمال منزهاً عن النقيصة والزوال فيكون سبباً لوجوبه. كذا ذكر أبو اليسر. وإليه أشار عُمر رضي اللّه عنه في قوله: «البَعْرة تدل على البَعير. وآثار المشي تدلُّ على المَسير. فهذا الهيكل العُلوي والمركز السفلي أما.يدُلاَّن على الصانع العليم الخبير». وهذا السَّبب يُلازم الوجوب يعني لا ينفك عن الوجوب ولا الوجوب عنه لأن المراد من كونه سبباً أنه موجب لفعل العبد وهو التصديق والإقرار ولا يتصور وُجوب الفعل إلا على مَنْ هو أهله إذ الحكم لا يثبت بدون الأهلية كما لا يثبت بدون السبب. ولا وجود لمن هو أهل وجوب الإيمان على ما أجرى اللّه به سنته إلا

على من هو أهل له ولا وجود لمن هو أهله على ما أجرى به سنته إلا والسبب يلازمه، لأن الإنسان المقصود به وغيره ممن يلزمه الإيمان به عالم بنفسه سُمي عالماً لأنه جُعل علماً على وُجوده ووحدانيته ولهذا قلنا: إن إيمان الصبي

والسبب يُلازمه إذ لا تصور للمُحدَث أن يكون غير محدَث في شيء من الأوقات **(والإنسان المقصود به)** أي بخلق العالم أو بالتكليف وغيره من الملك والجن ممن يجب الإيمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لأن وجوده يدلّ على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته الكاملة كما يدل عليه العالم الأكبر. فكان وجوب الإيمان دائماً بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل. وكان الشيخ سبباً إنما ذكر **قوله: (لأنا لا نعني به)** كذا جواباً عما يُقال: كيف يصلح حُدوث العالم للإيمان الذي هو مَبني على ثُبوت وحدانية اللّه تعالي وهي أمر أزلي يستحيل أن يتعلق بسبب ويَلْزم منه تقدُّم المسبب على السّبب أيضاً. فقال: لا نعني به أنه سبب للوحدانية وإنما نعني به كذا. وذكر في بعض الشروح أنه جواب عما يقال: الإيمان يُوجد بتوفيق اللّه تعالى وهدايته الذي هو غير مخلوق وبفعل العَبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم أن يجعل حدث العالم سبباً لفعل اللّه الذي هو غير مخلوق فقال: إنما نجعله سبباً لفعل العبد لا لفعلِ اللّه عزّ وجلّ. ولكن على هذا الوجه كان ينبغي أن يقول: لا نعني بهذا أن يكون سَبباً لتوفيق اللّه تعالى وهدايته وإنما نعني به كذا. والوَجه الأول أوفق لنظم الكتاب.

فإن قيل: ما معنى قوله على ما أجرى به سُنته وأنه يذكر فيما أمكن أن يكون الأمر على خلاف المذكور وها هنا لا يمكن أن ينفك السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب في هذا الموضع.

(قلنا): ذكر في بعض الشروح أن معناه أنه تعالى خلق من هو أهل لوجوب الإيمان عليه مع وجود أشياء أُخَر من السّماوات والأرض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب الإيمان على من هو أهل له وإنْ كان يتصوَّر وجود من هو أهل للوجوب بدون هذه الأشياء وهو مع ذلك يكون سبباً لوجوب الإيمان عليه لكونه عالماً بنفسه فمَعْ وجوب هذه الأشياء يتكثر أسباب وجوب الإيمان. والأوجه أن يقال معناه أنه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم للوجوب سبباً وأمارة على إيجابه الذي هو فعله مع أنه يمكن أن يجعل شيئاً آخر سبباً وإمارة على إيجابه الإيمان لا يكون ذلك الشيء لازماً للوجوب كما فعل كذلك في حق الصَّوم والصلاة فإن الوقت الذي هو سبب ليس بمُلازم للوجوب، فإن الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء الشهر ولكنَّه جلّ جلاله أجرى سُنَّته أن يكون سبب الإيمان شيئاً دائماً ملازماً للوُجوب ليدل على دوام الوُجوب في جميع الأحوال.

صحيح وإن لم يكن مُخاطباً ولا مأموراً لأنه مشروع بنفسه وسببه قائم في حقه دائم لقيام دَوام من هو مقصود به وصحة الأداء تُبتنى على كون المؤدَّى مشروعاً بعد قيام سببه ممن هو أهله لا على لزوم أدائه كتعجيل الدَّين المؤجَّل. وأما الصّلاة فواجبة بإيجاب اللّه تعالى بلا شُبهة وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت الذي تنسب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت الذي تنسب إليه وما بين هذا وبين قول من قال: إنَّ الزكاة تجب بإيجابه وملك المال سببه والقصاص

قوله: (ولهذا قُلْنا) أي ولأن السبب يلازم من هو أهل له. قلنا: إن إيمان الصَّبي العاقل صحيح وإن لم يكن مُخاطباً بأداء الإيمان في الحال ولا مأموراً به. لان الإيمان مشروع بنفسه لا يحتمل أن يكون غير مشروع. وقد تحقق سببه في حقه. ووُجد ركنه وهو التصديق والإقرار عن معرفة وتمييز ممن هو أهله وهو الصبي فوجب القَوْل بصحته كما إذا ثبت تبعاً لأحد أبويه. أما تحقق السبب فظاهر، وأما وجود الركن فكذلك إذ الكلام في صبي عاقل مميز يناظر في وحدانية اللّه تعالى بالحجج وقد ضم الإقرار باللسان إلى التصديق بالقلب ولهذا صحت وصيّته بأعمال البشر عند الخَصمْ. وأما الأهلية فلأن الإيمان قد يتحقق في حقه تبعاً لأحد أبويه ولو لم يكن أهلاً لما تحقَّق ذلك في حقه أصلاً فبعد ذلك امتناع صحة الأداء لا يكون إلا بحَجْر شرعي. والقول بالحجر عن الإيمان باللّه تعالى مُحال فلا يُتَصَوَّر أن يرد الشرع به فوجب القول بصحته ضرورة.

ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم الأداء الذي يحتمل السقوط في بعض الأحوال فإن الكافر إذا أراد أن يسلم فأُكره على أن لا يُسْلِم ولا يتكلَّم بكلمة الإسلام رُخِّص له التأخير. والمسلم إذا أُكره على إجراء كلمة الكفر على لِسانه رُخِّص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الأداء فإن صحة الأداء يبتنى على كون المؤدَّى مشروعاً بنفسه بعد قيام سببه من أهله لا على لُزوم أدائه أي المؤدّى كالدَّين المؤجل صَح اداؤه قبل حلول الأجل لتقرُّر سببه وإن كان الخطاب بالأداء غير متوجِّه إليه في الحال. وكالمسافر أو المريض إذا صام في حالِ السفر أو المرض صحَّ الأداء لتحقق السبب في حق الأهل وإن لم يكن مخاطباً قبل إدراك عدة من أيام أخر.

قوله: (وما بين هذا) أي ليس بين قولنا الصلاة واجبة بإيجاب اللّه تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت وبين قول من قال الزّكاة واجبة بإيجاب اللّه تعالى ومِلْك المال النامي سببه فَرْق. وغرضه منه ردَّ قول من فرَّق بين الواجبات البَدنية وبين الواجبات المالية حيث جوَّز إضافة القسم الثاني إلى الأسباب دون القِسْم الأول. وقوله وليس السبب بعلة

يجب بإيجابه والقتل العَمْد سببه فرق وليس السّبب بعلة والدليل عليه أنها أُضيفت إلى الوقت قال اللّه تعالى: ﴿أَقِمْ الصَّلاةَ لدُلوك الشَمْس﴾ فالنسبة باللام أقوى وجوه الدلالة على تعلُّقها بالوقت وكذلك يقال صلاة الظُّهر والفجر

جواب عما قالوا: لا تأثير للوقت في إيجاب العبادة ليكون سبباً لها فأما المال فله تأثير في إيجاب المواساة وللجناية أثر في إيجاب العقوبة فيمكن أن يُضاف وجوب الزكاة إلى المال ووجوب القصاص إلى القتل العمد الذي هو جناية. **فقال: (ليس السَّبب بعلة)** عقلية ليشترط التأثير لصحتّها كالكَسْر مع الانكسار بل هي عِلّة جَعْلية وضعها الشارع أمارة على الإيجاب فلا يُشترط لصحتها التأثير. وذكر الشيخ رحمه اللّه في بعض نسخه في أصول الفقه في هذا الموضع أنَ الفَرْق بين العِلّة والسّبب أن العلة ما يُعقل معناه ويظهر تأثيره في الأحكام والسبب سبب وإن كان لا يُعقل معناه قال: ومثال هذا أفعال العباد فإن الأصل في فعل العبد لمولاه أن لا يصلح سبباً لاستحقاق الجزاء على مولاه ولكن اللّه تعالى بفضله جعل أفعالهم سبباً لإحراز الثواب في الآخرة فكذا ها هنا.

(والدليل عليه) أي على أن الوقت سبب وجوب الصلاة أنها أُضيفت إلى الوقت بحرف اللام وبدونها قال اللّه تعالى: ﴿أقِمْ الصَّلاةَ لِدُلُوكَ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء:٧٨] نسب الصلاة إلى وقت الدُّلوك بحرف اللام والنسبة باللامُ أقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلاة بالوقت لأن اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تَطَهَّرَ للصلاة وتأهّب للشتاء ويقال اتّخذ فلان الضيافة لفُلان أي بسببه وخرج فلان لقدوم فلان يعني قدوم فلان سبب لخروجه. كذا قاله أبو اليسر. وأما الإضافة بدُون اللام فإجماعهم على إضافة هذه الصلوات إلى الأوقات يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر ونحوهما. وقد ذكرنا أن الأصل في إضافة الشّيء إلى الشيء أن يكون ثابتاً به كإضافة الولد إلى الوالد إذاً الأصل في الإضافة أن تكون بأخص الأوصاف وأخص الأوصاف الوجوب لأن معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص. ومجموع قوله: ويَبْطل قبل الوقت إلى قوله لزومها أي لزوم أدائها دليل واحد فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه سبب. وعبارة شمس الائمة: ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويَجوز بعد دُخول الوَقت مع تأخُّر لزوم الأداء بالخطاب.

(فإن قيل) لا يُفهم من وجوب العبادة شيء سِوى وجوب الأداء ولا خلاف أن وجوب الأداء بالخطاب فما الذي يكون واجباً بسبب الوقت؟ **(قلنا)**: الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلاً في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب. وبيان هذا في الصوم فإنه مشروع نفلاً في كل يوم وُجد الأداء أو لم يوجد في رمضان يكون مشروعاً واجباً بسبب الوقت سواء وُجد الخطاب بالأداء لوُجود شرطه وهو التمكن من الأداء أو لم يُوجد.

وعلى ذلك إجماع الأمة ويتكرَّر بتكرر الوقت ويبطل قبل الوقت أداؤه ويصح بعد هُجوم الوَقت وإن تأخَّر لُزومها فقد تقدم ذكر أحكام هذا القسم فيما يَرجع

وذكر الشيخ أبو المعين رحمه الله في «طريقة الخلاف» أن اللام في قوله تعالى: ﴿أَقِمْ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمسِ﴾ وقوله عليه السلام: «صُوموا لرؤيته»[1] ليست للتعليل لأنها لا تصلح لذلك إذ هي داخلة على الرُّؤية دون الوقت، وهي ليست بعلة الإجماع فما لم تدخل فيه أوْلى أن لا تكون علة. فإن قلتم المراد ما يثبت بالرُّؤية وهو الشهر. قلنا: أتعنون به أن الوقت الذي وُجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر أم تعنون أن كل يوم سبب على حدة للصَّوْم.

فإن قلتم بالأول فقد أقررتُمْ ببُطلانه. وإن قُلتم بالثاني، فكيفَ عَبَّر بالرؤية عن هذه الأوقات؟ وهل في اللفظ ما يُنبئ وضعاً أو دلالةً على أن تُذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد بعد ثلاثين يوماً أو عشرين من وَقت الرؤية؟ فإن قلتم نعم فقد ادَّعيتم ما يُعرف كل جاهل ببطلانه! وإن قلت: لا فقد أبطلتم الاستدلال بالخبر. وكذا في قوله تعالى: ﴿أَقِمْ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمسِ﴾ إي شيء تعنون بهذا أن العلة هي وقت الدُّلوك أم جزء واحد من الزمان هو مَعْدوم عند الدلوك. فإن قلتم بالأول فقد تركتم مذهبكم. وإن قلتم بالثاني فنقول: أي دلالة في الدلوك الذي هو فعل الشمس في زمان مخصوص على زمان آخَر يوجد بَعده من غير تعين بل على أجزاء متجددة يتعين بعضها سبباً عند اتصال الأداء به على ما هو المذهب عندكم، أفيه دليل على ما زعمتم من حيث العقل أم من حيث اللغة؟ فأي الأمرين ادَّعيتم كلفتم بيانه ولن تَقْدروا عليه. قال ثم ورود الحديث لبيان أن الصَّوم المأمور به في الشرع بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ يؤدي في الشهر بعدد أيامه في الزيادة والنقصان ويبنى الأمر فيه على الرؤية دون العدد إلا إذا تعذر الوصول إلى معرفة العدد برؤية الهلال فحينئذ تكمل العدة ثلاثين يوماً إبقاء لما كان على ما كان لا بيان العلة الموجبة للصوم. وكذا قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمسِ﴾ لبيان وقت أداء الصلاة الواجبة بقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ لا لبيان السبب. ومجيء اللام للوقت كثير شائع في الشرع واللغة قال عليه السلام: «المستحاضة تَتوضَّأ لكل صلاة» أي لوقت كل صلاة وقالت الخنساء:

تَذكَّرني طُلوع الشمس صَخْراً ... واذْكُره لكل مَغيب شَمْسِ

أي لوقت مغيبها. ويمكن أن يجاب عنه بأن ورود اللام للتعليل أكثر من ورودها

---

(١) أخرجه مسلم في الصوم حديث رقم ١٠٨١، وابن ماجة في الصيام حديث رقم ١٦٥٥.

إلى الوقت وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصابه لأنه في الشَّرع مُضاف إلى المال والغنى وتنسب إليه بالإجماع ويجوز تعجيلها بعد وجود ما يقع به الغني غير أن الغنى لا يقع على الكمال واليُسر إلا بمال وهو نامٍ ولا نماء إلا بالزمان فأقيم الحَوْل وهو المدة الكاملة لاستنماء المال مقام النماء وصار المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه فيتكرر الوُجوب بتكرر

بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل بتكرر الحكم عند تكرره وإضافة الواجب إليه شرعاً وعُرفاً فحملت على التعليل. وما ذكر من الترديدات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت أيضاً لأن وقت الرؤية ليس بوقت الصوم بالإجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم تتعيَّن لوقت الصلاة ولا دلالة لها على الزمان الذي يوجد قبيل صيرورة الظل مِثْلاً ومِثْلين فكل جواب له عنها فهو جواب لنا.

قوله: (وسبب وجوب الزكاة ملْك المال الذي هو نصابه) أي نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال مثل عشرين مثقالاً في الذهب ومائتي درهم في الفضة وخمسة ذَوْد في الإبل وأربعين شاة في الغنم. مضاف إلى المال والغنى قال عليه السلام: «هاتوا ربع عُشور أموالكم»[(١)]، وقال عليه السلام: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى» والغنى لا يحصل بأصل المال ما لم يبلغ مقداراً وأحوال الناس في ذلك مختلفة فقدر بالنصاب في حق الكل. وينسب إليه بالإجماع فيقال زكاة المال ويتضاعف بتضاعف النصب في وقت واحد أيضاً. ويجوز تعجيله بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملْك النصاب فدل أنه سبب لأن جواز الأداء لا يثبت قبل السبب. ألا ترى أنه لو ملك ما دون النصاب فعجّل الزكاة ثم تم له ملك النصاب وحال الحَوْل لا يَنوب المؤدَّى عن الزكاة لعَدم السبب **وقوله: (غير أن الغنى)** جواب عما يُقال: لما تحقّق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي أن يجب الأداء في الحال ولا يتأخَّر إلى مُضي الحول. فقال: أصل الغنى وإن كان يثبت بملك النصاب إلا أن تكامله متوقف على النَّماء لأن الحاجة إلى المال يتجدَّد زماناً فزماناً والمال إذا لم يكن نامياً تُفنيه الحوائج لا محالة عن قريب وإذا كان نامياً تعيَّن النماء لدَفع الحوائج فبقي أصل المال فاضلاً عن الحاجة فيحصل به الغنى ويتيسر عليه الأداء منه فشرط النماء لوجوب الأداء تحقيقاً للغنى واليُسر اللذين بُنيت هذه العبادة عَلَيهما ولا نَماء إلا بالزمان فأقيم الحَوْل مقام النماء لأنه مدة مستجمعة للفصول الأربعة المختلفة التي لها تأثير في حصول النماء

---

(١) أخرجه أبو داود في الزكاة حديث رقم١٥٧٢، والترمذي في الزكاة حديث رقم٦٢٠، وابن ماجة في الزكاة حديث رقم ١٧٩٠.

لحول على أنه متكرر بتكرر المال في التقدير وسبب وُجوب الصوم أيام شهر مضان قال اللّه تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:١٨٥] أي لليصم في أيامه والوقت متى جُعل سبباً كان ظرفاً صالحاً للأداء والليل لا يصلح ه. فعُلم أن اليوم سببه بدلالة نسبته إليه وتعلُّقه به وتعليق الحكم بالشيء شَرْعاً دليلٌ على أنه سببه.

من عين السائمة بالدّر والنسل ومن أموال التجارة بالربح بزيادة القيمة لرغبات الناس في كل فصل إلى ما يناسبه فصار مُضي الحول شرطاً لوجوب الأداء. ثم يلزم على ما ذكرنا أن بتكرُّر الشرط لا يتكرر الواجب وقد يتكرر الوجوب ها هنا في مالٍ واحدٍ باعتبار الأحوال المتكررة فأشار إلى الجواب عنه، وقال: المال الواحد يتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه لأن المال بوصْف النماء صار سبباً للوجوب فيكون تجدده بمنزلة تجدُّد المال كالرأس في صدقة الفِطر لما صار سبباً بوصف المؤونة صار بمنزلة المتجدِّد بتجدُّد المؤونة. فعرفنا أن تكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقديراً.

قوله: (وسبب وُجُوب الصوم) يعني صوم شهر رمضان واللام للعهد أيام شهر رمضان. اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة والشيخ المصنف وصَدْر الإسلام أبي اليسر ومَنْ تابعهم على أن سبب وجوب الصوم الشهر لأنه يُضاف إليه ويتكرَّر بتكرره ويصح الأداء بعد دخول الشهر ولا يَصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك. فذهب الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه اللّه إلى أن السبب مُطلق شُهود الشهر حتى استوى في السببية الأيام الليالي متمسكاً بأن الشهر اسم لجزء من الزمن مشتمل على الأيام والليالي وإنما جعله الشرع سبباً لإظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للأيام والليالي جميعاً. والدليل عليه أن من كان مُفيقاً في أول ليلة من الشهر ثم جَنَّ قبل أن يُصبح ومَضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السّبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الإفاقة لم يلزمه القضاء. وكذلك المجنون إذا أفاق في ليلة ثم جن قبل أن يصبح ثم أفاق بعد مُضي الشهر يلزمه القضاء. وكذا نية أداء الفرض تصحّ بعد وجود الليلة الأولى بغروب الشمس قبل أن يصبح. ومعلوم أن نية أداء الفرض قبل تصوّر سبب الوجوب لا تصح. الا ترى أنه لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته. ويؤيده قوله عليه السلام: «صُومُوا لِرؤيته» فإنه نظير قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ولا معنى لقول من قال لو كان سبباً لجاز الأداء فيه لأن صحة السبب لا تتوقف على تمكُّن الأداء فيه فإن من أسلم في آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وإن لم يثبت التمكن من الأداء فيه بل الشرط احتمال الأداء في الوقت وهو ثابت ولهذا لو أسلم في آخر

هذا هو الأصل في الباب وقد تكرَّر بتكرُّره ونُسب إليه فقيل: صَوْم شهر رمضان وصح الأداء بعده من المُسافر وقد تأخَّر الخطاب به ولهذا وجب على صبيٍّ يبلغ في بعض شهر رَمضان وكافر يُسلم بقدر ما أدركه لأن كل يوم سبب لصَوْمه بمنزلة كل وقت من أوقات الصَّلاة وقد مَرَّت أحكام هذا القسم سبب

يوم من رمضان بعد الزوال أو قبله لم يَلْزمه الصوم وإن أدرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الأداء في الوقت، وذهب القاضي الإمام أبو زيد والشيخ المصنف وصدر الإسلام أبو اليسر إلى أن سبب وجوب الصوم أيام شهر رمضان دون الليالي أي الجزء الأول الذي لا يتجزأ من كل يوم سَبَب لصَوْم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارناً إياه لأن الواجب في الشهر أشياء مُتغايرة إذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مُرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طروء الناقض كالصَّلوات في أوقاتها بل التفرُّق في الصيام أكثر منه في الصَّلوات فإن التفرق في الصلوات باعتبار أن أداء الظهر لا يجوز في وقت الفَجْر ويَفُوت بمجيء وقت العصر قبل أداء الظهر وهذا المعنى فيما نحنُ فيه مَوْجُود وزيادة وهي أن بين كل يَوْمين وقتاً لا يَصْلح للصَّوم لا أداء ولا قضاء لما مَضى ولا نفلاً وإذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدَة وذلك بالطريق الذي قلنا. ولأن اللّه تعالى إذا جعل وقتاً سبباً لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الأداء دون الإيجاب فإنه صَنع اللّه تعالى فلم يستقم الوقت المنافي للأداء شرعاً سبباً لوجوبه فعلمنا أن الأسباب هي الأيام دُون الليالي وهو معنى قول الشيخ والوقت متى جُعل سبباً كان ظرفاً للأداء أي محلاً له كَوقت الصلاة لما جعل سبباً لوُجوبها كان محلاً لأدائها. والمراد من كونه ظرفاً هاهنا أن الواجب يُؤدي فيه لا أن الوقت يفضل عن الأداء.

وأما الجواب عن كلام شمس الأئمة فهو أن شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في أيامها فكان شرفها تابعاً لشرف الأيام أو شرفها باعتبار كونها أوقاتاً لقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السَّببية وذلك بأن يكون محلاً لأداء مُسَببه. وأما عدم سُقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق إلا في جزء من الليلة فلأنه أهل للوجوب مع الجنون إلا أن الشرع أسقط عنه عند تضاعُف الواجبات دَفعاً للحرج واعتبر الحرج في حق الصَّوم باسْتغراق الجُنون جميع الشهر ولو يُوجد. وأما جواز النية في الليل فباعتبار أن الليل جعل تابعاً لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذُّر اقتران النية بأول أجزاء الصوم الذي هو شرط على ما بينا في مسألة التبييت فأقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة بأول الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه واللّه أعلم. هذا هو الأصل احتراز عن الشرط فإن الحكم قد يتعلق به وُجوداً ولهذا أي ولأن كل يوم سبب لوجوب صومه. وقد مرَّت أحكام هذا القسم أيضاً كأحكام الصلاة في باب تقسيم المأمور به في حق الوقت.

وُجوب صَدَقة الفطر على كلِ مُسلم غني رأسٍ يمونه بولايته عليه ثبت ذلك بقول النبي عليه السلام: «أدُّوا عن كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ» وبقوله عليه السلام: «أدُّوا عَمَّنْ تَمونون» وبيانه أن كلمة «عن» لانتزاع الشيء فدل على أحد وجهين: إما أن يكون سبباً ينتزع الحُكْم عنه أو محلاً يجب الحق عليه فيؤدى عنه. وبَطَل

قوله: (وسبب وجوب صدقة الفطر) رأس يمونه أي يقوم المكلف بكفايته ويتحمّل مؤونته بولايته أي بسبب ولايته عليه مثل التزويج والإجارة وغير ذلك. إذ الباء بمعنى مع. ومعنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو أبى. وحاصله أن الرأس بصفة المؤونة والولاية جعل سبباً لصدقة الفطر عندنا وعند الشافعي رحمه الله السَّبب رأس يلزمه مؤونته ويَعقبه. كذا ذكر أبو اليسر. وذكر غيره أن السبب هو الوقت عند الشافعي بدليل إضافتها إليه يُقال: صدقة الفطر وبدليل تكررُّها بتكرُّر الوقت في رأس واحد. ولكنا نقول: الأصل في هذا الباب رأسه والصَّدقة جعلت مؤونة شرعية والمؤونة الأصلية تتعلَّق بكونه مالك رأسه ووليه فكذا الصدقة وكذا رأس غيره يلتحق برأسه بمؤونة الرأس بسبب المالكية والولاية ليصير كَرَأسه كذا في «الأسرار». فإذا عدمت الولاية في حق المرأة والابن الزَّمِن البالغ المُعسر لم يجب الصدقة على الزوج والأب وإن وجدت المؤونة. وإذا عُدمت المؤونة بأن كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم تجب صدقته على الأب أيضاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وإن وُجدت الولاية. قال نهج الإسلام خواهر زاده رحمه الله وإنما اعتبرنا المعنيين جميعاً بالشرع وبدلالة من المعنى. أما الشرع فلأنه عليه السلام قال: «ادُّوا عَمَّن تَمُونون» فقد اعتبر المؤونة. وأما الولاية فلأنه عليه السلام لما أوجب في الصغار والمماليك فقد اعتبر الولاية أيضاً فدل أنه لا بد من اعتبار المعْنَيَيْن جميعاً. وأما المعنى فلأن الأصل في الوجوب رأس الإنسان وإنما يلحق رأس غيره به إذا كان في معناه إلى آخره ما ذكرنا **(ثبت ذلك)** أي كون الرأس سبباً بقوله عليه السلام كذا **(وبيانه)** أي بيان ثبوت كون الرأس سبباً بهذين الحديثين أن كلمة عن لانتزاع الشيء أي لانفصال الشيء عن الشيء وتعديه منه يقال رميت عن القوس وأخذت عنه حديثاً أي انفصل عنه إليَّ وبلغني عنه كذا أي تعدّى وتجاوز عنه إلي، وأخذت الدرة عن الحقة أي نزعتها عنها **(فيدل)** أي حرف عن أو الحديث، على أحد الوجهين بالاستقراء. أما أن يكون ما دخل عليه عن **(سبباً يُنتزع الحُكْم عنه)** أي عن السبب كما يقال أدى الزكاة عن ماله وأدَّى الخراج عن أرضه أي بسببهما ويقال: سمن عن أكلٍ وشُرب أي بسببهما وكقوله تعالى: ﴿يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾ [الذاريات:٩] إذا جعل الضمير راجعاً إلى **(قولٍ مُختلفٍ)** أي يصدر إفكهم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا. أو

الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير فعُلم به أنه سبب ولذلك يتضاعف الوجوب بتضاعف الرؤوس وأما وَقْت الفطر فشَرْطه حتى لا يعمل السبب إلا لهذا الشَّرط وإنما نسبت إلى الفطر مجازاً والنسبة تحتمل الاستعارة. فأما تضاعف الوُجوب فلا يحتمل الاستعارة. وبيان قولنا: إن الإضافة تحتمل

محلاً يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم يتحمل العاقلة عنه لاستحالة الوجوب على العبد لأنه لما لم يتصور أن يكون مالكاً لشيء لأنه مملوك استحال تكليفه بما ليس في وسعه ذلك. والكافر لأنها قُربة وهو ليس من أهلها. والفقير لأنه ليس على الجراب خراج فتعين أن المراد انتزاع الحكم عن سببه وأن ما دخل عليه كلمة عن سبب. وذكر في «الأسرار» في مثليَّة وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر: أن الوجوب على العبد على أصل الشافعي، والمولى ينوب عنه كالنفقة لأن النبي عليه السلام لما قال: «أدُّوا عن كل حُرّ وَعَبْد» علم أن الوُجوب على العبد إذ لو لم يكن كذلك لكان أداء المولى عن نَفسه لا عن العبد ألا ترى أنه لا يقال في الزكاة: أدّ عن الشاة أو أدّ عن العبد وإنما يقال: أدّوا من أموالكم. ثم ذكر في الجواب عنه أن الوجوب ليس على العبد لأنه صار كالبهيمة في باب الولاية والمؤونة فلا يتحقق السبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام: «أدُّوا عنه» على سبيل المجاز فإنه من حيث أنه إنسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر أنها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا وُجوب عليه لأنه التحق بالبهيمة فيما مَلك عليه والأجزاء التي تحتاج إلى النفقة مملوكة، والصدقة كذلك تجب بسبب الرأس كالنفقة فعلى اعتبار أصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة «عن» إشارة إلى المعنى الأصلي.

(**ولذلك**) أي ولكون الرأس سبباً تضاعف، وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤوس في وقت واحد. ولو كان الوقت سبباً لما تضاعف بتعدد الرأس فدلَّ أن الرأس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرطه (**حتى لا يعمل السبب**) أي لا يجب الأداء إلا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله في إيجاب أداء الزكاة إلا عند مُضي الحول.

قوله: (**وإنما نُسبت إلى الفطر**) جواب عما قال الشافعي رحمه الله: إن إضافتها إلى الوقت تدل على أنه سبب فقال: إنما نُسبت إلى الفطر مجازاً باعتبار أنه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سبباً. وإنما حملناها على المجاز لأن الإضافة تحتمل المجاز فإن الشيء قد يُضاف إلى الشيء بأدنى مُلابسة وأضيفت الحجة إلى الإسلام الذي هو شرْطها فقيل: حجة الإسلام ويقال: بنو فلان لنوافله على سبيل المجاز فأما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤوس فأمر حقيقي لا يقبل الاستعارة لأنها من أوصاف اللفظ، وهذا ليس بلفظ، فكان

الاستعارة ظاهر، لأن الشيء يضاف إلى الشرط مجازاً فأما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة لأن الوجوب إنما يكون بسبب أو علة لا يكون بغير ذلك. وهذا لا يُتصوَّر فيه الاستعارة وكذلك وَصف المَؤونة يرجح الرأس في كونه سبباً وقد بينا مَعنى المؤونة فيه في موضعه وسبب وجوب الحج البيت لأنه ينسب

التضاعف بمنزلة المحكم في كونه دليلاً على السببية، فإن الحكم لا يحتمل أن يتكرر بتكرر الشرط، بوجه (وإنما يكون) أي الوجوب بسبب أو علة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سبباً والوقت شرطها فإن قيل: أليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب؟. قلنا: لم يتكرَّر بتكرر الوقت بل بتكرر الحاجة والمؤونة أبداً يتكرَّر وجوبها بتكرر الحاجة فالشَّرع جعل يوم الفطْر وقت الحاجة فإذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لأجله. وذكر الشيخ في «شرح التقويم» أن الإضافة قد تحققت إلى الرأس والوقت فيجب أن يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الإضافة وذلك إذا جَعَلْنا الرأس سبباً والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لأحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث انه شرط. فأما إذا جعلنا الفطر سبباً فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لأنه لا يجب على العبد والكافر شيء ليجعل الرأس شرطاً باعتبار المحلية بل يجب على المَوْلى لأجله فإذا أُضيفت إلى رأس العبد فأي اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فثبت أن الرأس سبب.

(فإن قيل): جعل الرأس شرطاً من حيث الوجوب على المولى لا من حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطاً للوجوب على المولى بسبب الرأس.

(قلنا): حينئذ لا يتكرَّر بتكرر الشرط وهو الرأس وإنما يتكرَّر بتكرر السبب وإن اتحد الشرط وقد تكرَّر بتكرر الرأس بالاتفاق فدل أن السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج. وكذلك وصف المؤونة يرجح الرأس في كونه سبباً لأن هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فإن النبي عليه السلام أجراها مجرى المؤن في قوله: «أدُّوا عمَّن تمونون» أي تحملوا هذه المؤونة عمن وجب عليكم مؤونتهم. والأصل في وجوب المؤن رأس يلي عليه لا الوقت فإن نفقة العبيد والدواب تجب بالرأس لا بالوقت إذ الرأس هو المحتاج إلى المؤونة دون الوقت وكذلك مؤونة الشيء سبب لبقائه وذلك يتصور في الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفِطر عن رمضان شرطه كالإقامة في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فإنه يكون كل ليلة فيكون المراد فطراً مخصوصاً وهو الفطر في وقت الصوم فإنه يتصف بهما والليل لا يتصف بالصوم شرعاً والفطر بناء عليه فكان اليوم وقتاً له. وقد بيّنا معنى المؤونة منه أي من هذا

إليه ولم يتكرر قال اللّه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] وأما الوقت فهو شَرْط الأداء بدَلالة أنه لا يتكرر بتكرره غير أن الأداء شرع متفرقاً مُنقسماً على أمكنة وأزمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يصلح تغيير الترتيب، كما لا يَصْلح السجود قبل الركوع. فلذلك لم يَجُزْ طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة.

الواجب في موضعه. وذكر الشيخ في نسخة من نسخ أصول الفقه التي صنفها: أن الإنسان يحتاج إلى صيانة دينه وإصلاحه كما يحتاج إلى صيانة نفسه بالانفاق عليها وهذه الصدقة مؤونة شرعية وجبت لإصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام: «صدقة الفطر طُهرة للصائم عن اللَّغو والرَّفث» والنفقة لإصلاح البدن والعبد محتاج إليهما جميعاً فهذا هو معنى الموؤنة فيها. وذكر الشيخ أبو الفضل الكرماني رحمه اللّه في «إشارات الأسرار» أن السبب رأس يمونه ويلي عليه والدليل عليه قوله عليه السلام: «صدقة الفطر طهرة للصائمين وطعمة للمساكين». فقوله طهرة إشارة إلى معنى العبادة وقوله طعمة إشارة إلى معنى المؤونة فكانت الصدقة مشتملة على الوصفين معنى العبادة والمؤونة فتعلقت برأس يمونه ويلي عليه لأن الولاية من باب العبادة والمؤونة من باب الغرامة ليكون الحكم على وفاق السبب ولهذا تضاف إلى الرأس فيقال زكاة الرأس وتضاف إلى الوقت أيضاً. فيُقال زكاة الفطر والمُراد به وقته فكانت الإضافة إلى الرأس إضافة الأحكام إلى أسبابها والإضافة إلى الوقت على سبيل الشرطية لأنه ظرف. إذ لو قلت الوقت سبب لكانت الإضافة إلى الرأس لغواً. قال وذكر القاضي الإمام أبو نصر الزَّوزني رحمه اللّه: أن السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكماً معلقاً بعلة ذات وصفين ثم قال: والمسائل تستغني عن هذا الأصل.

قوله: (وسبب وجوب الحج البيت) دون الوقت لأنه نُسب إليه **(ولم يتكرَّر)** أي لم يجب إلا مرة لأن السبب وهو البيت غير متجدد. قال أبو اليسر: إن للبيت حُرمة شرعاً فيجوز أن يصير سبباً لزيارته شرعاً فإن المكان المحترم قد يزار تعظيماً له واحتراماً إلا أن احترامه للّه تعالى فيكون زيارته تعظيماً للّه عزّ وجلّ لا لَهُ. ولأن هذا البيت لحرمته أمان للخلق فكان نعمة في نفسه فصار سبباً لكونه نعمة. وأما الوقت فهو شرط الأداء أي شرط جواز الأداء لعدم صحة الأداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل أنه لا يتكرر بتكرره ولم يُنسب إليه أيضاً. وتوقف صحة الأداء عليه مع انتفاء التكرر بتكرره دليل الشرطية. غير أن الأداء أي لكن الأداء جواب عمّا يقال وقت الحج أشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر

---

(١) أخرجه أبو داود في الزكاة، حديث رقم ١٦٠٩، وابن ماجه في الزكاة، حديث رقم ١٨٢٧.

وأما الاستطاعة بالمال فشَرْط لا سبب لما ذكرنا أنه لا يُنسب إليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الأداء دونه من الفقر. ألا ترى أنها عبادة بدنية فلا يَصلح المال سبباً لها؟ ولكنها عبادة هجرة وزيادة فكان البيت سبباً لها وسبب وجوب العشر الأرض النامية بحَقيقة الخارج لأن العشر يُنسب إلى الأرض وفي العشر

من ذي الحجة والأداء غير جائز لأول شوال فكيف يُقال إنه شرط الأداء فعُلم أنه سبب الوجوب إذ لو لم يكن سبباً له لم يكن إضافة الوقت إليه مُفيدة وقد يقال أشهر الحج كما يُقال وقت الصلاة فدلَّ أنه سبب. فقال: الوقت شرط الأداء كما ذكرنا ويجوز الأداء بعد دُخوله لكن هذه عبادة ذات أركان شُرع أداؤها متفرقاً منقسماً على أمكنة وأزمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه. فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع أنه وقت أداء الركن الأعظم وهو الوقوف ولم يجز رَمْي اليوم الثاني في اليوم الأول ولا قبل الزوال حتى إن ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدَّى في جميع وقت الحج، كالسَّعي فإن من طاف وسعى في رمضان لم يكن سعيه مُعتداً به من سعي الحج حتى إذا طاف للزيادة يوم النحر يلزمه السعي. ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتداً به حتى لم يلزمه إعادته يوم النحر لأن السعي غير مؤقت بوقت خاص فجاز أداؤه في أشهر الحج (**وأما الاستطاعة بالمال فشَرْط**) اي شَرْط لوجوب الأداء لا لجوازه فإن الأداء صحيح من الفقير، وإن كان لا يملك شيئاً ولكنها شَرْط وجوب الأداء فإن السفر الذي يوصله إلى الأداء لا يتهيَّأ له بدون الزاد والراحلة إلا بحرَج عظيم وهو مَدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الأداء لا أنه سبب. والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملْك الزاد والراحلة والأداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر أن يصوم قبل الإقامة لأن السبب قد وُجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتَجدُّد الاستطاعة ولا يضاف إليها كما لا يُضاف إلى الوقت ولا يتجدَّد بتجدده فعُلم ان الاستطاعة شَرْط كالوقف فصار تأويل الآية والله أعلم ﴿**والله على الناس**﴾ المُستطيعين ﴿**حِجّ البيت**﴾ حقاً واجباً بسببه إذا جاء وقت الأداء كذا في التقويم.

قوله: (**وسبب وجوب العشر الأرض النامية بحقيقة الخارج**) الباء يتعلق بالنامية وهو احتراز عن الخرَاج فإن سببه الأرض بالنماء التقديري. وعند الشافعي: الخارج سبب وجوب العشر والأرض سَبب وجوب الخراج حتى أنهما يجتمعان في أرض واحدة إن كانت الأرض خراجية لأن العشر يتعلّق بالخارج ويتكرر بتكرُره ولهذا لا يَجُوز تَعجيله ولو كانَت الأرض هي السبب لجاز تعجيله كالخراج والزكاة قبل الحول. ولنا أنه ينسب إلى الأرض

مَعنى مؤونة الأرض لأنها أصل وفيه معنى العبادة لأن الخارج للسببَ وصف وصار السبب بتجدُد وصفه مُتجدداً في التقدير فلم يَجز التعجيل قبل الخارج، لأن الخارج بمعنى السبب لِوَصْف العبادة. فلو صحّ التعجيل لخلص معنى

يقال عشر الأراضي والأرض توصف به فيقال: أرض عشرية والشيء يُضاف إلى سببه في الأصل ويتصف السبب بحكمه والدليل عليه ان هذا حَقٌ مالي وَجب لله تعالى فكان سببه مالاً نامياً. والخارج غير موصوف بصفة النماء بل مُعد للانتفاع والإتلاف إنما الأرض هي الموصوفة به إلا أن نماء الأرض على وجهين: نماء حقيقي وهو الخارج، ونَماء حكمي وهو التمكن من الانتفاع والزراعة وكل واحد منهما يصلح سبباً لوجوب حق الله تعالى. كما في الزكاة فإنها تارة تَجب بنماء حقيقي وهو نَماء الإسامة من الدّر والنّسل، وتارة تَجب بالنماء الحُكمي وهو كون المال معداً للتجارة فالعشر يتعلق بالنماء الحقيقي لأنه مقدّر بجزء من الخارج فلا يمكن اداؤه إلاّ بعد تَحقُّق الخارج والخراج مقدّر بالدرهم فجاز أن يكون متعلقاً بالنماء الحُكمي.

(**وفي العشر معنى المؤونة**) أي وجوب العشر معنى مؤونة الأراضي (**لأنها**) أي الأراضي (**أصل في وجوبه**) يعني إذا وجب العشر يجب مؤونةً للأرض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة، لأن الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى الحين الموعود وسبب بقائه هو الأرض فإن القُوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤونة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الأراضي وبقاؤها بجماعة المسلمين لأنهم يذبُّون على الدار ويَصونونها عن الأعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من إقامة النُصرة. والعُشر للمُحتاجين كفاية لهم لأنهم هم الذابُّون عن حريم الإسلام معنى كما قال عليه السلام يومَ بدر: «إنكم تُنصرون بضُعفائكم»[1]، فكان الصرف إليهم صرفاً إلى الأرض وإنفاقاً عليها. فهذا هو معنى المؤونة فيه. وفيه معنى العبادة أيضاً باعتبار كون الواجب جزءاً من النماء قليلاً من كثير كالزكاة تتعلّق بالمالِ النامي بهذه الصفة فاشتَمل على مَعنى المؤونة والعبادة ولما كانت الأرض التي هي سبب لوجوبه أصلاً والنماء الذي تعلّق به معنى العبادة وصفاً لها كان معنى المؤونة فيه أصلاً ومعنى العبادة فيه تَبعاً وقوله: (**وصارَ السَّبب بتجدد وصفه متجدداً**) جواب عن استدلال الخَصْم يعني تكرُّر الواجب عند تكرُّر الخارج باعتبار تجدُّد الأرض به تقديراً لا باعتبار ان الخارج سَبب كما

---

(١) اخرجه الترمذي في الجهاد حديث رقم ١٧٠٢. وأبو داود في الجهاد حديث رقم ٢٥٩٤. والإمام احمد في المسند ١/١٧٣ و٥/١٩٨.

المؤونة. فلما صارَت الأرض نامية أشبه تعجيل زَكاة السائمة والإبل لعُلوفة ثم أسامها وكذلك سَبب الخراج إلا أن النماء معتبر في الخراج تقديراً لا تحقيقاً بالتمكن به من الزراعة فصار مؤونة باعتبار الأصل، وعقوبةً باعتبار الوَصْف. لأنه الزراعة عِمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد فكان سبباً لضرب من المَذَلة ولذلك لم

قلنا في النصاب الواجب بتكرر الحول والرأس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج في سنة واحدة لأن النماء التقديري غير متكرر (ولم يَجُزْ التعجيل) أي تعجيل العشر قبل الخارج لأن الخارج لما جعل بمعنى السبب لوَصْف العبادة في العشر كان التعجيل قبل الخارج مفوتاً لمعنى العبادة عنه ومبطلاً له لاستحالة حصول المسبَّب قبل السبب وإذا بطل معنى العبادة عنه بقي مؤونة خالصة متعلقة بالأرض وحدها وهذا تغيير له فلا يجوز. فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكاة في الإبل الحوامل والعلوفة قبل الإسامة بخلاف الخراج فإن تعجيله يجوز لأنه مؤونة محضة ولا يؤدي التعجيل فيه إلى تغيير كما يجوز تعجيل الزكاة بعد ملك النِّصاب النامي لأنه لا يُؤدي إلى التغيير.

قوله: (وكذلك سَبب الخَراج) أي وكما أن سبب العشر الأرض سَبب الخراج الأرض النامية أيضاً لكن النماء معتبر في الخراج تقديراً لا تحقيقاً بالتمكن من الزراعة لما قلنا: إن الواجب عن غير جنْس الخارج فلم يتعلق بحقيقة الخارج وعلق بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطّل حق المقاتلة **(فصار مؤونة باعتبار الأصل)** أي باعتبارتعلقه بأصل الأرض كما بيَّنا في العشر **(وعقوبة باعتبار الوصف)** هو التمكن من طلب النماء بالزراعة لأن الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد فيصلح سبباً للمذلة التي هي نوع عقوبة لأن عمارة الأرض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم اللّه تعالى بذلك في قوله عز اسمه: ﴿وأثاروا الأرض وعَمَّروها أكثر مما عَمروها﴾ [الروم: ٩]، وقال عليه السلام: «إذا تَبايعتم بالعَيْن واتَّبعتم أذناب البقر ذَللتم وظَهر عليكم عدوُّكم»[١] ورأى النبي عليه السلام شيئاً من آلات الزراعة في بيت فقال: «ما دَخل هذا بيت قَوم إلا ذَلُّوا» ولهذا كان أصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الإسلام واشتغل بعمارة الدنيا فوضع عليهم الخراج لضَرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤوسهم لذلك والخراج في الأراضي أصل لأنه كان موجوداً قبل الإسلام، إلا أن الشرع نقل عنه إلى العشر في حق المسلم وأوجب الصَّرف إلى مصارف الزكاة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين. ولهذا لا يبتدأ الخراج على المسلم لأن فيه نوع صَغار ومذلة وجاز البقاء باعتبار المؤونة. ولا يقال بأن وجود الخارج لا

---

(١) أخرجه أبو داود في البيوع حديث رقم ٣٤٦٢. والإمام أحمد في المسند ٢/ ٨٤.

يجتمعا عندنا. وسبب وُجوب الطهارة الصلاة لأنها تنسب إليها وتقوم بها وهو شَرْطها فتعلّق بها حتى لم يجب قصداً لكن عند إرادة الصلاة والحَدث شَرطه بمنزلة سائر شروط الصلاة ومِنَ المُحال أن يجعل الحَدث سبباً ألا ترى أنه إزالة

ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لأنه اعتُبر في حق وُجوب العشر اكتساب المال فقط كاكتساب مالٍ تجب فيه الزكاة لأن عمارة الدنيا والاشتغال بها في حق الكفار أصل وفي حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض في جعل العشر عُقوبة. ولأن الاشتغال بالزراعة مع الإعراض عن الدين والجهاد سبب للمذلة لا نفس الزراعة قال عليه السلام: «اطلبوا الرزق في خَبايا الأرض». ولا يتحقق الإعراض في حق المسلم فكانت اكتساباً. ولأن معنى الزراعة غير معتبر في العشر حتى وجب العشر إن خرج من الأرض شيء من غير أن يزرع (**ولذلك لم يجتمعا عندنا**) أي ولأن سبب كل واحد منهما الأرض النامية لا يجتمع العشر والخراج في أرض واحدة وجوباً لأن كل واحد مؤونة وفي العشر معنى العبادة وفي الخراج مَعنى المذلة والعقوبة وبسبب واحد لا يجب حُكمان مختلفان. وقولهم: محل كل واحد مختلف لا يُغني عنهم شيئاً لأن المحل قد يكون متحداً أيضاً إذ الخراج قد يكون مُقاسمة. وقد روى الآملي في مسنده عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «لا يَجتمع في أرض مسلم عشر وخراج» وكذلك أئمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتيالهم لأخذ المال.

قوله: (وسبب وُجوب الطهارة الصّلاة) اختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لا الصلاة لأن النبي عليه السلام [قال]: «لا وضوء إلا عن حَدَث» وحرف عن في مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا في قوله عليه السلام: «أدّوا عمَّن تَمونون» ولأنه يتكرر بتكرر الحدث تكرر الصلاة بتكرر الوقت ولا يتكرر بتكرر الصلاة فإنه متى قام إلى الصلاة وهو طاهرلا يجب عليه الوضوء، فعلمنا أن السبب هو الحَدث. ولا معنى لقول من قال: إنه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سبباً له لأنا إنما جعلناه سبباً لوجوب الوضوء لا لحُصوله ولا نُسلم أنه لا يجتمع مع وجوبه. والصحيح أن (**سبب وجوب الطهارة الصلاة**) أعني وجوب الصلاة أو إرادة الصلاة (**لأنها**) أي الطهارة تضاف إلى الصلاة شرعاً وعُرْفاً يقال: طهارة الصلاة وتطهر للصلاة، والإضافة دليل السببية في الأصل (**وتقوم بها**) أي تثبت الطهارة بالصلاة حتى وجبت بوجوب الصلاة وسقطت بسقوطها. وهذا التعلق دليل السببية أيضاً وهي أي الطهارة شَرْط الصلاة وما يكون شرطاً للشيء كان وجوبه بوُجوب الأصل كاستقبال القبلة وسَتْر العورة وطهارة الثوب في الصلاة فإن وجوبها متعلّق

له وتَبديل فلا يَصلح سبباً له. وأما أسباب الحدود والعقوبات فما نُسب إليه من قتل وزنا وسَرقة، وسبب الكفارات ما نُسب إليه من أمر دائرٍ بين حظر وإباحة مثل

بوُجوب الصلاة وكالشّهادة في النكاح ثُبوتها بثُبوت النكاح. وهذا لأن الشرط تبع للمشروط فيتعلق به فلو تعلق بسَبب آخر كان تبعاً له فلا يَبقى تبعاً للمَشْروط. ولا نُسلم أن وجوب الوضوء يتكرّر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلاة إلا أن الحَدث شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج لأن الغرض منه تحصيل صِفة الطهارة لحل الصلاة فإذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في إيجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب إذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وإن وجد السبب فكذا ها هنا. والدّليل على أن الحدث لَيس بسَبب أن الوضوء على الوُضوء مَشروع حتى كان نوراً على نور وبعد تحقق الحدث لا يَجب بدون وَجوب الصلاة فإن الجنب إذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تَطْهر. حتى لم تَجب قصداً لكنها عند إرادة الصلاة حتى قيل: إن من توضأ ولم يُصَلِّ بذلك الوضوء خاصمه ذلك الوضوء يوم القيامة ورُوي في ذلك حَديث (**ألا يرى أنه**) أي الحدث إزالة له أي للوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة وما يَكون رافعاً للشيء ومزيلاً له لا يصلُح سبباً له. ولا يتخالجنّ في وهمك أن الطهارة شرط الصلاة بالاتفاق فيمنع ذلك من إضافتها إلى الصلاة لأن كونها شرطاً لها يقتضي تقدُّمها وكونها مضافة إلى الصلاة وحكماً لها يقتضي تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف إلى الحدَث لأن وجودها شرط صحة أداء الصلاة لا وُجوب الصلاة فكونها شرطاً للأداء لا يمنع من إضافة وُجوبها إلى وُجوب الصلاة لتغايرهما. ولا يقال: لو كان وجوبها مضافاً إلى الصلاة ينبغي أن لا يجوز التوضؤ قبل الوقت لأنه يؤدي إلى تقديم الحكم على السبب. لأنا نقول وجوب الصلاة وإرادتها سبب لوجوب الطهارة لا لشرعيتها ووجوبها لا يثبت قبله إلا أنه لما توضأ قبل الوقت ودام وَصْف الطهارة إلى حال الأداء لا يجب عليه إعادة الوضوء لحُصول الشرط كما إذا ستر العورة أو استقبل القبلة قبل الوقت واستدام إلى حال الأداء إذ الشرط يُراعى وجودُه لا وُجوده قصداً.

قوله: (**وسبب الكفارات**) أي سبب وجوبها ما أضيفت الكفارات إليه (**من أمر دائر**) أي متردد بين حظر وإباحة (**مثل الفطر**) في رمضان بصفة الجناية فإنه من حيث أنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث أنه جناية على العبادة محظور كذا في «شرح التقويم» وفيه وجه آخر يعرف في باب مَعرفة الأسباب (**وقتل الخطأ**) لأنه دائر بين الحظر والإباحة فمن حيث أنه لم يقصد القتل بل قَصَد الصيد ونحوه مُباح من حيث

الفطر وقتل الخاطئ وقتل الصَّيد واليَمين ونَحوها وقتل العمد واليمين الغَموس

أنه مقصر محظور (وقُتل الصيد) فإنه مُباح من حيث أنه اصطياد ومحظور من حيث أنه جناية على الإحرام. وكذا الاتفاق باللبس والطيب والأهل فإن هذه الأشياء حلال في ذواتها إلا أنها حُرِّمت عليه لمعنًى في غيرها وهو تحقيق معنى السَّفر فإن العادة جرت أن المسافر لا يتمتع بأهله وماله إلاَّ بَعد بلوغه بماله فالله تعالى حرَّم التمتع بهذه الأشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراماً لمعنى في غيرها فدارت بين الحظر والإباحة فصلحت سبباً للكفارة ولهذا لا يجب شيء من الكفارات على الصبي. فإنها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة والعبادات شُرعت ابتلاءً والصبي ليس من أهل الابتلاء. والعُقوبات. شرعت جزاء فعل محظور وفعله لا يوصف بالحظر فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله.

(واليمين) اليمين سَبب للكفارة بلا خلاف لإضافة الكفارة إليها شرعاً وعرفاً قال الله تعالى: ﴿ذلك كفارة أيمانكم﴾ [المائدة:٨٩] ويُقال كفارة اليمين إلا أنها سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجوبها الأصلي وجوب البر والكفارة وجبت خلفاً عنه عند فواته ليصير باعتبارها كأنه تم على بره. وعند الشافعي رحمه الله: هي سَبب بصفة كونها مقصودة ويجب الكفارة بها أصلاً لا خلفاً عن البر. وشرطها فوت الصدق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيجب الكفارة في الغَموس لوجود الشرط. هو يقول: الكَفارة مؤاخذة شُرعتَ سَتراً للذنب ومحواً للإثم فتتعلق بارتكاب محظور وهو هَتْك حرمة اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بارتكاب الذنب محواً له ثم الهتك لا يحصل إلا عن قصد فأخرج الشرع اللغوي عن السَّببية لعدم القَصْد وبقيت الغموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتبار صفة القصد وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿لا يُؤاخذكم الله باللَّغْو في أيمانكم ولكن يؤاخِذُكم بما كَسبت قلوبُكم﴾ [البقرة:٢٢٥] وقلنا نحن: لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة والعقوبة لكونها عبادة في ذاتها وكونها أجزية استدعت سبباً دائراً بين الحظر والإباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك إلا في المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سبباً للكفارة. ثم إن الحالف لما أكَّد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هَتك حرمته والاحتراز عن الهتك لا يحصل إلا البر فوجب البر باليمين احترازاً عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فراراً عن الوقوع في المحرم. فإذا فات البر وحصل الهتك وَجبت الكفارة خلفاً عن البر ليصير كأن لم يفت بأداء الكفارة ودفع الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلافة فيها. فإن قيل: الخلف يَجب بالسبب الذي وَجب به الأصل فلا بد من أن يكون قائماً ليثبت الخلف به أولاً ثم يقام مقام الأصل.

وأشباه ذلك لا يَصلح سبباً للكَفارة. ويُفسَّر ذلك في موضعه إن شاء اللّه عز وجل. وسَبب المعاملات تعلُّق البقاء المَقْدُور بتَعاطيها والبَقاء معلَّق

وهاهنا اليمين قد انحلت بالحِنْث وصارت معدومة فكيف تجعل سبباً للكفارة؟ قلنا: هذا يلزمك أيضاً فإنك تجعلها موجبة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال؟ ثم تقول: إنها قد انحلت في حق البر لفَواته وصارت سبباً للكفارة الآن فهي مُنحلَّة معدومة في حق الحكم الأصلي وهو البر وهي قائمة لتصير سبباً للكفارة فكانت واجبة بذلك السَّبب بعينه لكنه بَطل في حق البر وانقلب سبباً للكفارة إلا أن من شرط انعقاده سبباً للكفارة أن يكون منعقداً لوُجوب البر ابتداءً. لأن الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته مبقى بالكفارة. وباقي الكلام مذكور في إشارات الأسرار.

قوله: (ونحوها) مثل الظهار فإنه من حيث انه كان طلاقاً مباحٌ ومن حيث أنه منكر من القول محظور فيصلح سبباً للكفارة. وذكر الشيخ: أن الظهار مع العَوْد سبب للكفارة فإن الظهار محظور والعود مباح، فإذا اجتمعا صار السبب دائراً بين الحظر والإباحة قال اللّه تعالى: ﴿والذين يُظاهرون من نسائهم ثم يَعُودون لما قالُوا﴾ [المجادلة:٣] الآية أضاف إليهما. وإنما ذكر بكلمة «ثُم» وهي كلمة التراخي لأن المُظاهر عَزم على التحريم والظاهر أن من عزم على شيء لا يَرجع من ساعته فأدخل كلمة التأخير بناء على العادة وتفسير ذلك أي بيان كون هذه الأشياء دائرة بين الحَظْر والإباحة أو بَيان أن العمد والغَموس وأشباههما لا يَصلح سبباً (نذكره في مَوْضعه) أي في «المبسوط» إن كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب أو في هذا الكتاب بعد باب القياس.

قوله: (وسَبب المعاملات) أي سَبب شرعيتها **(تعلُّق البقاء المقدُور)** أي المحكوم من اللّه تعالى واللام للعهد **(بتعاطيها)** أي بمباشرتها من قولك: فلا يتعاطى كذا أي يخوض فيه ويتناوله. فإن قيل: لما كان البقاء متعلقاً بها كانت هي سبباً للبقاء فكيف يكون البقاء سبباً لها؟ قلنا: وجودها سَبب للبَقاء ولكن تعلق البقاء وافتقاره إليها سَبب لشرعيتها وهو أمر سابق على شرعيتها فيصلح سبباً؟ وبيانه ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي الإمام أبو زيد وشمس الأئمة والشيخ المصنف رحمهم اللّه: أن اللّه تعالى خلق هذا العالم وقدَّر بقاءه إلى قيام الساعة وهذا البقاء إنما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس. فبقاء الجنس بالتناسل وذلك بإتيان الذكور والإناث في مواضع الحَرْث فشرع له طريق يتأدَّى به ما قدر اللّه عز وجل من غير ان يتَّصل به فَساد ولا ضَياع وهو طريق الازدواج بلا شركة لأن في التغالب فساداً في الشركة ضياعاً. فإن الأب متى اشتبه يتعذَّر إيجاب المؤونة عليه ولَيس للأُم قوة كَسب الكفايات في أصل الجبلَّة. وكذا لا طريق لبَقاء النفس إلى اجَله غير إصابة

بالنَّسل والكِفاية وطَريقها أسباب شَرعية مَوْضوعة للملك والاختصاص.

المال بعضهم من بعض وما تحتاج إليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلاً في يدها وإنما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسَبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراضٍ لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفَساد.

هذا الذي ذكرنا هو طَريقة القاضي الإمام أبي زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين من المشايخ.

فأما المتقدمون من أصحابنا فقالوا: سبب وجوب العبادات نِعَمُ الله تعالى على كل واحد من عباده فإنه تعالى أسدى إلى كل واحد منا من أنواع النِعم ما تقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلاً عن القيام بشكرها وأوجب هذه العبادات علينا بإزائها ورضي بها شكراً لسوابغ نِعمه بفضله وكَرمه. وإن كان بحيث لا يمكن لأحد الخروج عن شُكر نعمه وإن قلت مُدَّة عمره وإن طالت. وهذا لأن شكر النعمة واجب بلا شَكر عقلاً. أو نصاً على ما قال تعالى: ﴿أن اشكُرْ لي ولوَالديك﴾ [لقمان: ١٤]، وقال عليه السلام: «من أزلت عليه نعمه فَليَشْكرها» في نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم. وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكراً وهو ما روي أنه عليه السلام صَلّى حتى تَوَرَّمت قدماه فقيل له: إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخَّر قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً»(١) أخبر أنه يصلي لله تعالى شكراً على ما أنعم عليه، ثم نِعم الله تعالى على عباده أجناس مختلفة: منها إيجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة، ومنها الأعضاء السليمة وما يحصل له بها من التقلب والانتقال من حالة إلى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحناء. ومنها ما يَصل إليه من منافع الأطعمة الشهية والاستمتاع بصُنوف المأكولات، ومنها صُنوف الأموال التي بها يتوصل إلى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها. فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات. فالإيمان وجب شكراً لنعمة الوُجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو أنفس المواهب التي اختصّ الإنسان بها من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بإيجاب الله تعالى لكن بالعقل يُعرف أن شكر المنعم واجب فكان النعم معرّفاً له وجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهي العَقل. وهذا معنى قول الناس: العقل مُوجب أي دليل ومعرِّف لوجوب الإيمان بالنظر في سببه

---

(١) أخرجه البخاري في الرقاق ومسلم في صفات المنافقين حديث رقم ٢٨١٩. والترمذي في الصلاة حديث رقم ٤١٢. وابن ماجه في إقامة الصلاة حديث رقم ١٨٤١. والإمام أحمد في المسند ١١٥/٦.

. . . .

وهو النعم بالعقل. ووَجبت الصلاة شكراً لنعمة الأعضاء السليمة فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها بالتقلب على حسب إرادته إذ النعمة مجهولة فإذا فُقدت عُرفت، ووَجب الصوم شكراً لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسي من مَرارة الجوع وشدة الظمأ في الهواجر قدر ما يتناول من صنوف الأطعمة الشهية والأشربة الباردة، ووجبت الزكاة شكراً لنعمة المال فيعرف بما يجد طبيعة من المشقة في زوال المحبوب إلى من لا يتحمل له منه ولا تكثر له عدداً ولا - يطمع منه مكافأة قدماً حول من أصناف المال وأوتي من النشطة في فُنونها، ووجب الحج شكراً للنعمة أيضاً. فإن اللّه تعالى لما أضاف البيت إلى نفسه كرامةً له وإظهاراً لشرفه صار أمان الخلق لحرمته فوجب زيادته أداء لشكر هذه النعمة وتحصيلاً للأمان من النيران وليعرف بمقاساة شدائد السفر قدر التقلب في النعم في حالة الإقامة بين الأهل والأولاد.

فثبت بما ذكرنا أن أسباب هذه العبادات النِّعم. وإلى هذا الطريق مال صدر الإسلام أبو اليسر وشيخ الإسلام علاء الدين صاحب «الميزان» من المتأخرين واللّه أعلم. وإذا قد فَرغنا عن شَرْح القسم الأول من الكتاب. بتوفيق الملك العزيز الوهاب، كاشفين للحجب عن حقائق معانيه، رافعين للأستار عن دقائق مبانيه، فلننتقل إلى تحقيق القسم الثاني وتَقريره، مستمدين للتوفيق من اللّه عز وجل على تَهديته وتَنقيره، شاكرين له على نعمه وإفضاله، ومُصلّين على خير البرية محمد وآله، والحمد اللّه أولاً وآخراً.

باب بيان أقسام السنة

قال الشيخ الإمام رَضي اللّه عنه: اعلم أن سنة النبي عليه السلام جامعة للأمر والنهي والخاص والعام وسائر الأقسام التي سبق ذكرها وكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها فلا نُعيدها. وإنما هذا الباب لبيان وُجوه الاتّصال وما يتصلَ بها فيما يفارق الكتاب وتختص السنن به وذلك أربعة أقسام: قِسم في كيفية الاتصال بنا من رَسول اللّه عليه السلام، وقِسم في الانقطاع،

باب بيان أقسام السنة

إنما اختار لفظ السُّنة دون لفظ الخبر كما ذكر غيره لأن لفظ السُّنة شَامِل لقَوْل الرسول وفعله عليه السلام، ومُنطلق على طَريقة الرسول والصحابة على ما مَرّ بيانه والشيخ قد ألحق بآخر هذا القسم بيان أفعال النبي عليه السلام وأقوال الصحابة رضوان اللّه عليهم فاختار لفظة تشمل الكل.

ثم السُّنة والمراد بها: قول الرسول هاهنا تُشارك الكتاب في الأقسام المذكورة من الخاص إلى المقتضى لأن قوله عليه السلام حُجة مثل الكتاب وهو كَلام مُستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الأقسام أيضاً ويكون بيانها في الكتاب بياناً فيها لأنها فرع الكتاب في كونها حجة. وتُفارقه في طرق الاتصال إلينا فإن الكتاب ليسَ له إلا طريق واحد وهو التَّواتُر، وللسنة طُرق مختلفة كما ستقف عليها. فهذا الباب وهو الذي شرع فيه إلى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها. وقوله: (وتختص السُّنن) به تأكيد ولا يقال التواتر لا يختص بالسُّنن بل هُو موجود في الكتاب فكيف يصحّ إيراده هاهنا. لأنا نقول اختلاف الطرق مختص بالسنن والتواتر داخِل في الطُرق فيصح إيراده، ولما كانَ هذا القسم كلاماً في أخبار لا بد من بيان حقيقة الخَبر وأقسامه.

فنقول: الخبر يُطلق على قول مخصوص من الأقوال ويُطلق على الإشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال: أخبرتني عيناك، ومنه قول أبي الطيب:

وكم لِظَلام الليل عِندي من يَد ... تُخبر أن المانوية تكْذِبُ

ولكنه حقيقة في الأول لتبادر الفهم إليه عند إطلاق لفظ الخبر دون الثاني. واختلفوا

وقسم في بيان محل الخبر الذي جُعل حجةً فيه، وقسم في بيان نَفس الخَبر.

فأما الاتصال برَسول اللّه عليه السلام فعَلى مراتب: اتصال كامل بلا شبهة، واتصال فيه ضَرب شُبهة صورةً، واتِّصال فيه شُبهة صورةً ومعنًى. أما المرتبة الأولى فهو المتواتر. وهذا

في تحديده فقيل: إنه لا يُحد لأنه ضروري التصور. إذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الأمر ولولا أن هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك. ورُدّ بأن العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الأمر وما يحسن فيه الخبر بَعْد معرفتهما اما قبل ذلك فغير مُسَلَّم. وقيل: هو الكلام الذي يَدْخل فيه الصِّدق والكَذب. وقيل: يدخله التصديق والتكذيب، وقيل: يحتمل الصدق والكذب.

واعترض على هذه الحدود بأن خبر اللّه تعالى وخبر رسوله لا يدْخُلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب أيضاً فلا تكون جامعة، ولأن صاحب الحد الأول وهو الجَبائي ومن تابعه عرَّف الصدق بأنه الخبر الموافق لمخبره والكذب نَقيضَه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دَوراً. وقيل: هو كلام يفيد بنفسه إضافة مذكور إلى مَذكورٍ بالنفي أو بالإثبات. واعتُرض عليه بأنه ليس بمانع لدخول نحو قولكَ الغلام الذي لزيد أو ليس لزيد فيه لأنه كلام عند صاحب هذا الحد وهو أبو الحُسين البصري إذْ الكلمة عندَه كلام. ومختار بعض المتأخرين أن الخبر: هو ما تركَّب من أمرين حُكِمَ فيه بنسبة أحدهما إلى الآخر نسبة خارجية يَحْسُن السُّكوتُ عليها» وإنما قال أمْرين دون كلمتين أو لفظين ليشمل الخبر النفساني. وقال: حُكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة. وقال: يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية. وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الأمر ونحوه إذ المراد بالخارجية أن يكون لتلك النسبة أمر خارجي بحيث يُحكم بصدقها إنْ طابقته وبكذبها إن خَالفته وليسَ للأمر ونحوه ذلك.

ثم إنه ينقسم أقساماً ثلاثة:

خبر يعلم صدقة بيقين مثل خبر الرسول والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك.

وخبر يُعلم كَذبه بيقين إما بضرورة العقل أو نظره أو الحس والمُشاهدة كمن أخبر عن الجمع بين الضدين أو أخبر بما يحس بخلافه أو أخبر بما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك.

وخبر يَحتمل الصدق والكذب وهو عَلى مراتب: ما تَرجح جانب صدقه كخبر العدلِ. وما ترجح جانب كذبه كخَبر الفاسق. وما استوى طرفاه كخبر المَجْهُول.

باب المتواتر

قال الشيخ الإمام رضي اللّه عنه: الخبر المتواتر الذي اتَّصَلَ بك من رسول اللّه ﷺ اتصالاً بلا شُبهة حتى صار كالمُعاينَ المَسْمُوع مِنْه. وذلكَ أن يرويه

فمن القسم الأول: الخَبر المتواتر: «وهو خَبر جماعة مُفيد بنفسه العِلْم بصِدْقه» وقَيْد: بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وَافق دليل العقل أو دل قول الصادق على صدقهم. والتواتُر لغة تتابعُ أمور واحداً بعد واحد مَأخوذ من الوتر يقال تواترت الكتب أي جاءت بعضها في أثر بعض وتراً وتراً من غير أن تنقطع ومنه: جاؤوا تترى أي مُتتابعين واحداً بعد واحد. وإنما قَيّد الشيخ المتواتر بقوله: اتَّصل بكَ من رسول اللّه ﷺ لأنه في بيان المتواتر من السنة إذ هو في بيان أقسامها فأما تعريف نفس المتواتر بالنظر إلى ذاته فلا يُحتاج إلى هذا القيد كالخبر عن البُلدان القاصية والملوك الماضِية.

ثم اتَّفقوا على أن من شرطه تكثر المخبرين كثيرة تَمْنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة هو معنى قَوله لا يتوهم تَوَاطُؤُهم أي توافقهم على الكذب وأن يكونوا عالمين بما أخبروا علماً يستند إلى الحس لا إلى غيره كدليل العقل مثلاً فإن أهل بغداد لو أخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم. وأن يكون المخبرون في الطرفين والوَسَط مستوين في هذه الشروط أعني في الكثرة والاستناد وإليه أشير بقوله: ويدوم هذا الحد.

واختَلفوا في أقل عدد يحصل معه العلم فقيل: هو خَمْسة لأن ما دُونها كأربعة بيِّنَة شرعية يجوز للقاضي عَرضها على المزكِّين ليحصل غَلبة الظن ولو كان العلِم حاصلاً بقول الأربعة لما كان كذلك.

وقيل: إثنا عشر بعدَد نُقباء بني إسرائيل فإنهم خُصوا بذلك العدَد لحصول العلم بقَوْلهم.

وقيل: أربعون بقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي حَسْبُكَ اللّه ومن اتبعك من المؤمنين﴾

قوم لا يُحصى عددُهم ولا يُتوهم تواطؤُهم على الكذب لكثرتهم وعَدالتهم وتبايُن أماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوسطه كطرفيه. وذلك مثل نَقْل القرآن والصلوات الخَمس وأعداد الركعات ومقادير الزكَوات. وما أشبه

[الأنفال: ٦٤]، وكانوا أربعين فلو لم يفد قولهم العِلم لم يكونوا حسباً لاحتياجه إلى من يَتواتر به أمره.

وقيل سَبعون لقوله تعالى: ﴿واختَار موسى قومَه سَبعين رَجلاً لميقاتِنا﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وإنما خصهم لما مر.

ولا يخفى أن هذه تحكمات فاسدة وإن ما تمسَّكوا به ليس شبهة فضلاً عن حجة لأنها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة إذ ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم إلا ويمكن أن لا يحصل به لآخرين وللأولين في واقعة أخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصُول العلم لما اختُلف. والصحيح أنه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه: ما حَصل العلم عنده فبحصول العلم الضَّروري يستدل على أن العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الأخبار لا أنا نستدل بكمال العدد على حُصول العلم. والدليل على أنه غير مختص بعدَد أنا نقطع بحُصول العلم بالخبر المتواتر مِنْ غير عِلم بعَدد مخصوص أصلاً بل لو كلِّفنا أنفسنا معرفة ذلك العدد الحالة التي يكمل فيها لم نجد إليها في العادة سبيلاً لأنها تحصل بتزايد الظنون على تدريج خَفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالأكل والري بالماء والسُّكْر بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك.

ثم لفظ الكتاب يشير إلى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مُختلف فيه بقوله: «لا يُتَوهَّم تواطُؤهم» وقوله: «ويدوم هذا الحد» يشير كل واحد إلى شرط متفق عليه كما ذكرنا. **وقوله: (وذلك)** أي صيرورته بمنزلة المسموع أن يرويه قوم لا يحصى عددهم يشير إلى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الإحصاء والحصر وإليه ذهب قوم لأنهم متى كانوا محصيين كان لإمكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادَة فشرَط خروجهم عن الإحصاء والحصر دفعاً لذلك الإمكان وذهب الجمهور إلى أنه ليس بشرط فإن الحجيج أو أهل الجامع لو أخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج أو عن الصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين. **وقوله: (وعدالتهم)** يشير إلى اشتراط الإسلام والعدالة كما قاله قوم لأن الإسلام والعدالة ضابطاً الصدق والتحقيق والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرط عدمهما. وعند العامة ليسَ بشرط للقطع. **وقوله: (وتباين أماكنهم)** أي تباعدها

ذلك وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً ومن الناس من أنكر العلم بطريق الخبر أصلاً وهذا رجل سَفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أُمه ولا أباه مثل من أنكر العيان. وقال قوم إن المتواتر يُوجب علم طمأنينة لا

يشير إلى اشتراط اختلاف بلدانهم أو أوطانهم ومحلاتهم وهو مختار البَعْض لأنه أشد تأثيراً في دفع إمكان التواطؤ. وعند الجمهور لا يُشترط ذلك أيضاً لحُصول العلم بأخبار مُتَوَطّني بقعة واحدة أو بلدة واحدة. ولأن اشتراط الكثرة إلى كمال العدد كما بينا يدفع هذا الإمكان. وكان الشيخ إنما أشار إلى هذه المعاني لأنها أقطع للاحتمال وأظهر في الإلزام على الخصوم لا لأنها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشَّرط فيه حقيقة ما ذكرناه بدأ، والدَّليل عليه أنه أجاب عن أخبار المجوس وأخبار اليهود بأن استواء الطرفين لم يوجد ولم يجب بأنهم كانوا كفرة فلا يكون تواترهم موجباً للعلم. **(حتى صار كالمعايَن المسْمُوع منه)** أي حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما إذا عاينت الرسول عليه السلام وسمعته منح بحاسة سَمعك وليس لفظ المعاين في سائر الكتب. والمذكور في «التقويم» ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بكَ بحاسة سَمعك. ولو قيل: كالمعاين والمسموع لكان أحسن، ويحتمل أنه إنما ذكر لفظ المعاين لأن سماع الكلام مع معاينة المتكم والنظر إلى وجهه أقرب إلى الفم من السماع بدون معاينته وكان ينبغي على هذا أن يصف المتكلم بالمعاين دون الكلام إلا أنه جعل حركة الشفة التي تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق وصف الكلام بكونه معايناً كما يصح وصفه بكونه مسموعاً. وما أشبه ذلك مثل أروش الجنايات وأعداد الطواف والوقوف بعرفات.

قوله: (وهذا القسم) ولما بيَّن تفسير المتواتر وشروطه شَرع في بيان حكمه فقال: **(وهذا القسم)** أي المتواتر من الأخبار **(يوجب علم اليقين بمنزلة العَيان علْماً ضرورياً)** وهو مذهب جُمهور العقلاء وذهبت السُّمنية وهم قَوْمٌ من عَبدة الأصنام، والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند إلى ان الخبر لا يكون حجة أصلاً ولا يقع العلم به بوجه لا علم يقين ولا علم طمأنينة بل يوجب ظناً. **(وذهب قوم إلى أن المتواتر يُوجب علم طمأنينة)** لا علم يقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن إليه القلوب مثل ما يثبت بالدليل الظاهر ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط. ولا فَرْق بين القولين إلا من حيث أن الطمانينة أقرب إلى اليقين من الظن ولهذا كان مُتمسَّك الفريقين واحداً. ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب عامّتهم إلى انه يوجب علماً ضرورياً. وذهب ابو القاسم الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة وابو بكر الدقاق من أصحاب الشافعي إلى أنه يوجب علماً استدلالياً وسنبينه في آخر الباب.

يَقين. ومَعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك أو يعتريه وَهْم. قالوا إن المتواتر صار جمعاً بالآحاد وخَبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع

قوله: (وهذا) أي من أنكر حصول العلم بالخبر أصلاً رجل سفيه وهو الذي يشتغل بما ليس له عاقبة حميدة ويلحقه ضرر ذلك (لم يعرف نفسه) لأن معرفة كونه مخلوقاً من ماء مهين لا تثبت له إلا بالخبر فإذا أنكر كون الخَبر موجباً للعلم لا يحصل له معرفة نفسه. ولا يقال: لعل معرفة كونها مخلوقة من الماء حصلت بالاستدلال بالولد فإنه لما عاينه أنه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من إنكار الخبر عدم مَعرفة النفس. لأنا نقول مآل ذلك إلى الخبر أيضاً فإن كونه مخلوقاً من الماء ليس بمَحْسوس ولا مَعقول إذ العقل لا يوجب ذلك فتبين أنه ثابت بالخبر (ولا دِينه) لأن طريق معرفته الخبر والسماع أيضاً خصوصاً فيما يرجع إلى الأحكام (ولا دنياه) لأن معرفة الأغذية والأدوية تحصل بالخبر لأن فيها ما هو مُهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يُطق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا مَعرفة الأب والأم تحصيل بالخبر لأن التربية والقيام بأموره يحصل من الملتقطة والظِئر كما يحصل من الأبوين ثم كل أحد يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الأشياء وتحصل له العلم بها قطعاً بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان والمشاهدة فكان منكره كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المُكالمة.

قال شمس الأئمة رحمه الله: لا يكون الكلام مع هذا المُنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما يثبت بالخبر المتواتر فإنه يوجب علماً ضرورياً والاستدلال لا يُوجب ذلك وإنما الكلام مَعه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا أحد من الناس في أنه مكابرة وجَحد لما يعلم اضطراراً بمنزلة الكلام مع مَنْ يزعم أنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة. فنقول: إذا رجع المرء إلى نفسه علم أنه مولود اضطراراً بالخبر كما علم أن ولده مولود بالمعاينة، وعلم أن أبويه كانا من جنسه بالخبر كما علم أن أولاده من جنسه بالعيان، وعلم أنه كان صغيراً ثم شاباً بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان، وعلم أنَّ السماء والأرض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم أنهما على هذه الصفة للحال بالعيان فمن أنكر شيئاً من هذه الأشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من أنكر العيان».

قوله: (ومَعنى الطانينة عندهم ما يَحتمل أن يتخالجه) أي يقع فيه (شك، أو يعتريه) أي يغشاه ويدخله (وَهْم) أي غلط من وهم يهم إذا غلط وإنما قيد بقوله عندهم لأنا نوافقهم في أنه يوجب علم طمأنينة أيضاً ولكنا نعني بالطمأنينة اليقين هاهنا لأنها تطلق على اليقين أيضاً لاطمئنان القلب إليه قال الله تعالى إخباراً عن إبراهيم عليه السلام:

يحتمل التواطؤ وذلك كأخبار المجوس قصة زَرادشت اللعين وأخبار اليهود صَلْب عيسى عليه السلام وهذا قَوْل باطل نعوذ باللّه من الزَّيغ بعد الهدى بل المتواتر يُوجب عِلْم اليقين ضَرورة بمنزلة العيان بالبصر والسَّمْع بالإذن وضعاً

﴿ولكن ليَطْمئنَّ قلبي﴾ [البقرة:٢٦٠]، أراد به كمال اليقين فقال معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف قالوا: لأن المتواتر صار جمعاً بالآحاد وخبر كل واحد مُحتمل للكذب حَالة الانفراد وبانضمام المُحتمل إلى المحتمل لا يَزْداد إلا الاحتمال إذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عَليهم حَالة الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعاً وهو ممتنع، فثبت أن الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب. الا ترى أن المعنى الذي لأجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر غير مَعصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع وإذا جاز الكذب عَليهم حالة الاجتماع انتفَى اليقين عن خَبرهم على أن اجتماع الجَمّ الغفير على الأخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الآراء وقصد الصدق والكذب غير متصوَّر كما لا يتصور اتفاقهم على أكل طعام واحد. ووقوع العلم اليقيني به مبني على تصوُّره لا محالة ثم إذا انتفى اليقين عنه فإما أن يثبت به ظن كما قال الفريق الأول أو طمأنينة كما قال الفريق الثاني وذلك أي الاجتماع على التواطؤ على الكذب. مثل إخبار المجوس عن زَرداشت[١] اللعين فإنه خرج في زمن ملك يسمى كشتاسب ببلخ وادعى الرسالة من أصلين قَديمين وآمن به الملك وأطبقت المجوس على نَقل معجزاته وقد كانوا أكثر منا عدداً ثم كان ذلك كَذباً بيقين إذ لو كان صدْقاً لزم منه صحة دَعواه وهي باطلة بيقين. وكذلك اليَهود اتَّفقوا عَلى قَتْل عِيسى عليه السلام وصلبه والنصارى وافقوهم على ذلك ونقلوا ذلك نقلاً متواتراً وعددُهم لا يخفى كثرة ووفوراً ثم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع فَثبت أن احتمال الكذب لا يَنقطع بالتواتر ومَع بقائه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمأنينة للقلب بمنزلة من يَعلم حياة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويَرى آثار التهيؤ لغسل الميت ودفنه فيخبرونه أنه قد مات فيتبدل بهذا الحادث علمه بحياته بعلمه بموته على وجه طمأنينة القلب مع احتمال أن ذلك كله حيلة منه وتَلبيس لغرض كان لأهله في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شَمس الأئمة.

(وهذا) أي القول بأن المتواتر يوجب علم طمأنينة لا يقين قول باطل يؤدي إلى الكفر فإن وجود الأنبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصاً في زماننا إلا بالنقل فإذا لم يوجب

---

(١) عاش زرادشت في منتصف القرن السابع قبل المسيح عليه السلام وتوفي على الأرجح سنة ٥٨٢ ق.م. انظر مروج الذهب ١/٢٢٩-٢٤٤.

وتحقيقاً. أما الوضع فإنا نجد المَعرفة بآبائنا بالخبر مثل المعرفة بأولادنا عياناً ونجد المعرفة بأنا مولودون نشأنا عن صغر مثل مَعرفتنا به في أولادنا. ونجد المَعرفة بجهَة الكعبة خبراً مثل معرفتنا بجهة مَنازلنا سواء. وأما التحقيق فلأن الخَلق خُلقوا على همم متفاوتة وطبائع مُتباينة لا تَكاد تقع أُمورهم إلا مختلفة فلمّا وَقع الاتفاق كان ذلك لداعٍ إليه وهو سَماع أو اختراع وبطل الاختراع لأن

المتواتر يقيناً لا يثبت العلم لأحد في زماننا بنبوتهم وحَقيتهم حقيقة وهذا كُفر صريح (وضعاً) أي يوجب بوَضعه وذاته العلم اليقين من غير تَوقُّف على استدلال. وتحقيقاً أي يدل الدليل العقلي على أنه يوجب اليقين لو رجعت الى الاستدلال، وذكر في (الميزان) ونوع من المعقول يدل عليه أيضاً وهو أن الخبر المتواتر إما أن يكون صدقاً أو كذباً ولا يجوز أن يكون كَذباً لأنه إما أن يقع اتفاقاً أو للتدين أو للمواضعة منهم عليه أو لداع دعاهم إليه، والأول فاسد لأن صدور الكذب اتفاقاً من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الإحصاء لا يتصور عادة كما لا يتصور أن يجتمعوا على مأكل واحد ومَشرب واحد في زمان واحد اتفاقاً، وكذا الثاني لأن اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تديناً مع كون العقل صارفاً عنه وداعياً إلى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى إليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادةً.

وكذا الثالث لأن كثرتهم وتفرق أماكنهم واختلاف هممهم يمنع عن المواضعة عادةً، وكذا الرابع لأن الدّاعي إما الرغبة أو الرهبة فإنه يحتمل أن المرء يُقدم على الكذب لرغبته إلى الجاه والمال وأنواع النفع أو لخوف الأضرار على نفسه وماله وأهله بالامتناع عنه ممن يأمره بذلك. وهذا الداعي مما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستغناء البَعض على حشمة الأمر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة أمواله وكذا احتمال خوف الضّرر مَعدُوم في حق البعض لكمال قُوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والأمراء والرؤساء وإذا لم يجز أن يكون كذباً تعين كونه صدقاً إذ لا واسِطة بين الصّدق والكَذب في الأخبار فكان مفيداً للعلم.

واعلم أن فتح باب الاستدلال في هذه المسألة يُفضي إلى تطويل الكلام ويزداد ذاك إشكالات واعتراضات لا يتم المقصود إلا بالجواب القاطِع عنها ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد تدقيقات عظيمة ومن البيّن لكل عاقل أن علمه بوجود مكة ومحمد أظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسألة والتمسك بالدليل الخفي مع وُجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخَفي غير جائز فتبين أن الحق ما ذكرنا أن حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين.

تباين الأماكن وخروجهم والطّمانينة على ما فَسّره المخالف إنما تقع بغفلة من المتأمل لو تأمل حق تأمله لوَضح له فساد باطنه فلما اطمانّ بظاهره كان أمْراً محتملاً. فأما أمر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل إلا تحقيقاً فلا، كالداخل على قوم جَلسوا للماتم يقع له العلم به عن غفلة عن التأمل ولو تأمل حق تأمله لوضح له الحق من الباطل فأما العلم بالمتواتر فلما يجب عن دليل أوجب علماً بصدْق المخبر به لمعنى في الدليل لا لغفلة من المتأمل. وصحابة رَسول الله ﷺ ورَضي الله عنهم كانوا قوماً عُدولاً أئمة لا يحصى عددهم ولا تتفق أماكنهم طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعدما تفرّقوا شرقاً وغرباً وهذا يقطع

قوله: (والطمانينة على ما فسره المخالف) جواب عما يقال سَلّمنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانينة القلب ولكن لا نُسلّم ان توهم الاتفاق مُنقطع بالكلية فلبقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت في دار إنسان واخبر بموته. فقال الطمانينة اي الاطمئنان على ما فسره المخالف فإنه علم يتخالجه شك أو يعتريه وهم، و «ما» مصدرية أي على تفسير المخالف إنما يقع فيما يقع من الصور لغفلة من المتامل حيث يكتفي بالظاهر ولا يتامل في حقيقة الأمر ولو تامل في الأمر حق تأمله وَجدّ في طلب حقيقته لوضح له فَساد باطنه فأما أمر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيده التأمل إلا تحقيقاً فلا، أي لا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقيناً ثم بين نظير ما يوجب، طمانينة فقال **(كالداخل)** وهو مُتصل بقوله لوَضح له فساد باطنه **(جلسوا للمأتم)** أي للمصيبة والمأتم عند العَرب النساء يَجتمعن في فرح أو حزن والجَمْع المآتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في ماتم فلان قال ابن الأنباري[1]: والصواب أن يقال في مناحة فلان، كذا في الصحاح **(يقع له العلم)** أي علم الطمانينة، وقوله فأما العلم بالمتواتر نَظير قوله فأما أمر يؤكد باطنه ظاهره لمعنى في الدليل وهو انقطاع توهُّم المواطأة وفي مثل هذا كلما زاد المرء تَاملاً ازداد يقيناً فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العَقل بمنزلة التشكيك في حقائق الأشياء المحسوسة. ثم أشار إلى المعنى الذي في الدليل بقوله وصحابة رسول الله ﷺ ورضي عنهم كانوا كذا وذكر أوصافاً يؤثر كل واحد في قطع توهم الكذب من العَدالة وكثرة العدد واختلاف الأماكن طول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة بعد الافتراق. ثم قال: **(وهذا)** أي جميع ما ذكرنا

---

(١) ابهو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الانباري، أبو بكر، الاديب النحوي واللغوي والمفسر ولد سنة ٢٧١. توفي سنة ٣٢٨هـ. انظر تاريخ بغداد ٣ / ١٨١-١٨٦.

الاختراع ولما تصوّر الخفاء مع بعد الزمان ولهذا صار القرآن معجزة لأنهم عَجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الأرواح. فكان خبرهم في نهاية البيان قاطعاً احتمال الوَضْع يقيناً بلا شُبهة إذ لو كانَ شُبهة وضع لما خفي مع كثرة الأعداء واختلاط أهل النفاق قال الله تعالى: ﴿وفيكم سَمّاعُون لهُم﴾ ذلك مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعَجز البشر عن ذلك إذ لو كان ذلكَ لما خَفي مع كَثرة المتعنتين وهذا مثله. فأما أخبار زرادشت تخييل كله. فأما ما رُوي أنه أدخل

بقطع الاختراع أي الإنشاء والابتداء من عند أنفسهم عادة، **وقوله: (ولما تصور الخفاء مع بُعد الزمان)** جواب شرط محذوف إن صح ذلك أي ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفاء اختراعهم مع بعد الزمان. ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خُصوصاً مع بعد الزمان وكانه جَواب سؤال يَرد على قوله وهذا يقطع الاختراع بأن يقال تَوُّم التواطؤ على الكذب غَير منقطع بما ذَكرتم لأنه لما تصوّر منهم الاجتماع على الصِّدق وصُحبة الرسول عليه السلام مع تباين أماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع أيضاً فقال لو تُصور الاختراع منهم لم يتصورخفاؤُه وعَدم ظهوره مع بُعد الزمان وكثرة المخالفين والمعاندين فيهم لدعوة الطباع إلى إفشاء الأسرار. فإن الإنسان يضيق صدره عن سره حتى يُفشيه إلى غيره ويستكتمه ثم السامع يُفشيه إلى غيره فيصير ظاهراً عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصاً عند طول المدة وكثرة الأعداء **(ولهذا)** أي ولأن تصور احتمال الخفاء منقطع **(صار القرآن معجزة)** أي تحقق وظَهر كونه مُعجزاً لأن إعجازه توقف على عَجزهم عن الإتيان بمثله وقد تحقق عجزهم لأنهم لو قدروا عليه لاتوا به بعد تحدّيهم في محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الأنفس والأموال ولو أتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين وتباعد الزمان كما لم تخفَ خرافات مسيلمة وهذيانات المتنبئين قاطعاً احتمال الوضع أي احتمال الاختراع والتقوّل **(وذلك)** أي انقطاع احتمال الاختراع. **(المتعنتين)** أي الطالبين لمعايب الإسلام يقال جاءني فلان متعنتاً إذا جاءَ يَطلب زَلّتك.

قوله: (وأما أخبار زَرادشت) جواب عن تمسكهم بنقل المجوس قصة زرادشت بالتواتر. والجواب عَنه من وجهين احدهما ما ذُكر في الكتاب أن ما نقل المجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة مثل عَدم تضرُّره بوضع طست من نار على صَدْره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليسَ له حَقيقة وعدم تضرُّره بالنار من باب خَواص الأشياء لا من باب الإعجاز فإنا قد رأينا المشعوذين يلعبون بالنار من غير إضرارٍ بهم ومثله في ملاعبهم وشعوذتهم كثير. وأما ما روي أنه أدخل قوائم الفرس في بطن الفرس فبقي معلقاً في الهواء ثم أخرجه فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لأنهم رووا أنه فعل ذلك

قَوائم الفَرس في بطن الفَرَس فإنما رووا أنه فعل ذلك في خاصَّة الملك وحاشيته وذلك آية الوَضْع والاختراع إلا أن ذلك الملك لما رأى شهامَته تابَعه على التَّزوير والاختراع فكان العلم به لغَفلة المتأمل دُونَ صحة الدليل وكذلك أخبار اليهود

في خاصة الملك وحاشيته أي صغار قومه لا في كِبارهم ولا في الأسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حَقيقة دعواه. (إلا أن) أي لكن ذلك الملك وهو كشتاسب، لمّا رأى شهامَته أي دهاءه وذكاءه تابَعه على التزوير والاختراع وواطاه على أن يُؤمن به ويجعله أحد أركان مملكته ليدعو الناس إلى تعظيم الملوك وتَحسين أفعالهم ومراعاة حُقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من رَوائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وإنما حمله على هذه المواطاة حاجَته إليها فإنه لم يكن له بيتٍ قديم في الملك وكان الناس لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نَقلوا عنه اموراً لا أصل لها ترويجاً لأمره وتحصيلاً لمقصود الملك. وقد سَمعت عن بعض الثّقات أنه كان للملك اخت جَميلة في نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد أن يتزوجها ولكنه كانَ يمتنع من ذلك خوفاً من انقلاب الرَّعية والملك واحترازاً عن الملامة فتفرَّس زرادشت اللعين منه وادَّعى النبوة وأباح نكاح المحارم فوافق ذلك رَأي الملك فقبل ذلك منه وأمر الناس بمتابعته ففَشا امره بين الناس ونَقلوا عنه اموراً كلها كَذب لا أصل لها، والثاني أنا إن سلمنا تَسليم جدل إن ما نقل عنه من أفعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذباً لم يدل ذلك على صدْق دعواه أيضاً لأن ظهور خلاف العادة لا يجوز على يَد المتنبي إذا ادَّعى شيئاً لا يرده العقل لأنه لو جاز ذلك أدَّى إلى اشتباه أمر النبوة فأما إذا ادَّعَى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا يَبْعد أن يظهر على يده خلاف العادة استدْراجاً كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تاديته حينئذ إلى اشتباه الأمر على الناس فإن من ادعى أن الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا تُقبل دعواه لظهور كذبه عند جَميع العقلاء. ثم إن اللعين ادعى أنه رسول من أصلين قديمين يَزدان وآهْرمن. وهذا قول بيِّن التناقض ظاهر البطلان عُرِف بالدلائل العقلية القَطعية فسادُه وبطلانه فيَجوز أن يظهر على يديه خلاف العادة استدراجاً لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يدي الدجال اللعين كما جاء به الأثر.

قوله: (وكذلك) أي ومثل أخبار المجوس أخبار اليهود مرجعها إلى الآحاد. فإن الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سَبعة نفر أو ستّة واحتمال التواطؤ على الكذب فيهم ثابت، وقد رُوي أنهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وإنما جعلوا لرَجُلٍ جَعلاً فدلَّهم على شَخْص في بيت فهَجَموا عليه وقَتلوه وزَعموا أنهم قتلوا

مَرْجعها إلى الآحاد فإنهم كانوا سَبعة نَفر دخَلُوا عليه وأما المَصْلوب فلا يتأمَّل عادةً مع تغير هَيئاته وعلى أنه ألقي على واحد من أصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما قصَّ اللّه تعالى ولكن شُبِّه لهم وذلك جائز استدراجاً ومَكْراً على قوم

عيسى وأشاعوا الخبر وبمثله لا يَحْصل التواتر. وكذلك أخبار النصارى بقَتْله لم تَثبت بالتَّواتر فإن خَبَر قتله منْهم مُسند إلى أربعة منهم يُوحنا ومَتّى ولُوقا ومَرعش وفي بَعض الروايات، يوحنا ويوفنا ومتن ومارقيش. ويتحقّق الكذب منهم.

قوله: (وأما المصلوب) جواب عما يُقال الصَلب أمر مُعايَن وقد شَاهده جماعَة لا يُتصوَّر تواطؤهم على الكذب فقال: المصلوب يُنظر من بعيد ولا يتامل فيه عادةً لأن الطباع تنفر عن التامل فيه مع أن الحلية والهيئة تتغير به أيضاً فيتمكَّن فيه الإشتباه فعرفنا أن التواتر لم يتحقَّق في صلبه كما لم يتحقق في قتله. على أن العيسوية[1] من النصارى وهم فِرقة كثيرة تُوافقنا أن عيسى عليه السلام لم يُقتل بل رَفعه اللّه عز وجل وعَليه نصارى الحبشة. وفي اليهود من يقول به أيضاً كذا ذكر صاحب «القواطع».

وقوله: (على أنه ألقي على واحد من أصحاب عيسى عليه السلام شبهه) جواب آخَر للسُّؤال المقدر يعني سلَّمنا أن التواتر في قتل رجل ظَنوه عيسى وصلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وإنما كان مشبهاً به كما بين اللّه تعالى بقوله: ﴿ولكن شُبِّه لهُم﴾ [النساء: ١٥٧]، وقد جاء في الخبر أن عيسى عليه السلام قال لمن كان معه: من يريد منكم أن يلقي اللّه شبهي عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل: أنا فالقى اللّه تعالى شبه عيسى عليه السلام فقُتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام إلى السماء. ثم يَرد على هذا الجواب إشكال وهو أن القول بإلقاء الشبه يؤدي إلى إبطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فإنه لما جاز إلقاء شبه عيسى على غيره جاز إلقاء شبه كل شيء على غيره، ويؤدِّي أيضاً إلى أن ما نقل بالتواتر عن رَسول اللّه ﷺ لا يكون مُوجباً للعلم لأن من الجائز أن السامعين تلقوه من رجل ظنوه أنه رسول اللّه ولم يكن بل ألقى شبه الرسول عليه، ويُؤدي أيضاً إلى أنّ الإيمان بالرسل لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز أن يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والإيمان بالمسيح كان واجباً عليهم في ذلك الوقت فمن أُلقي عليه شبه المسيح كان الإيمان به واجباً على زَعمكم وفي هذا قول بأن اللّه سبحانه أوجب على عباده الكفر بالحجة وهي المعجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلاً، فأجاب عنه

---

(١) العيسوية من فرق اليهود كما في كتب المقالات. وهم أتباع أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني. انظر شأن هذه الفرقة في: الملل والنحل للشهرستاني ١/٢١٥.

متعنتين حَكَم اللّه تعالى عليهم بأنهم لا يؤمنون فكان محتملاً. مع أن الرواة

بقوله: (وذلك جائز استدراجاً) يعني إلقاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم اللّه انهم لا يؤمنون ليزدادوا طغياناً ومرضاً إلى مرضهم ولكنه لا يجوز في حَق قوم الرسول ليُؤمنوا به حتى لو جاءه قَوم في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع اللّه الشبه منه لئلا يؤدّي إلى التلبيس فإنه قد قيل لو ادَّعى أحد النبوة بين قوم وفي يده حَجر المغناطيس ولم يَعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعواي أن يجذب هذا الحجر الحديد رَفع اللّه تلك الخاصية عن ذلك الحجر لئلا يصير تلبيساً. ثم فيه حكمة بالغة وهي دَفْع شَر الأعداء عن المَسيح بوجه لطيف وللّه تعالى لَطائف في دفع المَكاره عن الرُّسُل كما دفع شَر أبي لهب عن الرسول عليه السلام بمنعه عن رُؤية الرسول وقد كان جالساً مع أبي بكر حيث قال أبو لهب: أين صاحبك الذي هجاني؟ أراد به قول اللّه تعالى: ﴿تَبَّت يدا أبي لهب﴾ [المسد:١]، وقوله فكان اي خبرهم محتملاً للكذب مُتَّصل بقوله مرجعها إلى الآحاد، مع أن الرواة يعني السبعة الداخلين على عيسى عليه السلام فبطلت هذه الوجوه التي تمسك بها المخالف من قصة زَرَادَشت وأخبار اليهود عن قتل عيسى وصلبه. بالمُتواتر فإنه ليس بتخييل ولا من خاصة مَلك وليسَ مَرجعه إلى الآحاد أيضاً يعني لا يَلزم من بُطلان هذه الوُجوه تمكّن الشبهة في المُتواتر لأن ما نشأ منه فسادها لم يوجد في المتواتر أصلاً، أو معناه لما كانت قصة زرادشت وأخبار اليهود مَبنية عَلى التخييل ورَاجعة إلى الآحاد كانت مُحتملة للكَذب وَقد وردت نصوص قاطعة مُتواترة بخلافها مثل قوله تعالى: ﴿وما قَتَلوه وما صَلَبوه﴾ [النساء:١٥٧]، والنصوص الدالة على الوحدانية أبطلت تلك الأخبار المحتملة أي ظهر كذبها وبطلانها بهذه النصوص المتواترة التي لا مَدخل للاحتمال فيها لأن الدليل المحتمل لا يَبقى معتبراً إذا اعترض عليه ما هو اقوي منه كمن أخبر بهلاك زيد ثم رآه بعد حياً. وأما اعتبارهم حالة الاجتماع بحالة الانفراد فسياتي جوابه. ثم من قال: متواتر يُوجب علماً استدلالياً تمسَّك بان الاستدلال ليس إلا ترتيب مقدمات صادقة وهو موْجود فيه لأن العلم به لا يَحصل إلا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وأن المخبرين جَماعة لا حامِل لهم على التواطؤ على الكذب وأن يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذباً فيلزم منه الصدق لعدَم الواسطة وبانه لو كان ضرورياً لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في أن الشيء أعظم من جُزئه وأن الموجود لا يكون معدوماً حيث اختلفوا فيه علمنا أنه مُكتسب بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات. وجه قول العامة انه لو كان استدلالياً لاختصّ به من يكونَ من أهل الاستدلال وقد رَأينا انه لا يختص بهم فإن واحد في صغره يعلم أباه وأمه بالخَبر كما يعلمهما بَعد البلوغ مع انه لا يعرف

أهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه بالمتواتر، والله أعلم. فصار مُنكر المتواتر ومُخالفه كافراً.

الاستدلال اصلاً، وانه لو كان استدلالياً لجاز الخلاف فيه عقلاً لأن شأن العلوم الاستدلالية كذلك، قال صاحب «الميزان»: العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية حاصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضروري، وإنما اشتغل بعض أصحابنا بالاستدلال للإلزام على مَنْ ينكر الضرورة تعنتاً ومُكابرة وهو يَعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة فإن قيل: لو كان هذا معلوماً لما خالَفْناكم، قُلنا: من يخالف في هذا فإنما يخالف بلسانه أو لخبط في عقله أو عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسَبب خلاف السُّوفسطائية. وقولهم: لا بُد فيه من ترتيب المقدمات قُلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة منها نظرية لأن صورة الترتيب أو التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا: الشيء إما ان يكون وإما ان لا يكون بأن يقال الكَوْن وهو الوجود واللاكون وهو العَدم متقابلان والمُتقابلان يمتنع اتّصاف الشيء الواحد بهما فالشيء إما ان يكون وإما ان لا يكون. وإنما كان كذلك لأن إمكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العِلم نظرياً بل يحتاج مع ذلك إلى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية إليه والله أعلم.

باب المشهور من الأخبار

قال الشيخ الإمام رَضي الله عنه: المشهور ماكان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصارَ ينقله قَوْم لا يُتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة رَضي الله عنهم ومن بعدهم وأولئك قوم ثِقات أئمة لا يتَّهمون فصَار

باب المَشْهور من الأخبار
في هذا الباب لبيان القسم الثاني

من أقسام الاتصال وهو الذي فيه ضَرب شُبهة صُورةً لا مَعنىً. لأنه لما كان من الآحاد في الأصل كان في الاتصال ضَرب شبهة صُورة لما تلقته الأُمة بالقبول مع عدالتهم وتَصلُّبهم في الدين كان بمَنزلة المتواتر. وهم اسم لخبر كان من الآحاد في الأصل أي في الابتداء ثم انتَشر في القرن الثاني حتى رَوته جماعة لا يُتصوَّر تواطؤهم على الكذِب. وقيل: هو ما تلقَته العلماء بالقبول. والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عِبرة للاشتهار في القُرون التي بعد القُرون الثلاثة فإن عامة أخبار الآحاد اشتَهرت في هذه القرون ولا تُسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل خَبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما. ويُسمى هذا القسم مَشهوراً ومستفيضاً من شهر يشهر شهراً وشهرة فاشتهر أي وضح ومنه شهر سَيفه إذا سَلَّه. واستفاَض الخبر أي شاع وخبر مستفيض أي منتشر بين الناس.

وأما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنه ملحق بخبر الواحد فلا يُفيد إلا الظن. وذهب أبو بكر الجَصاص وجماعة من أصحابنا إلى أنه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطَريق الاستدلال لا بطريق الضَّرورة وإليه ذهَب بعض أصحاب الشافعي فقد ذكر في «القَواطع» خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن عَوف في أخذ الجزية وخبر أبي هريرة في تَحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها أو خبر جمل بن مالك في الجَنين وما أشبه هذه الأخبار. وذهب

بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج اللّه تعالى حتى قال الجصاص إنه أحد قسمي المتواتر، وقال عيسى بن أبان أن المشهور من الأخبار يضلل جاحِدُه ولا يُكَفَّر مثل حديث المَسح على الخفين وحديث الرجم. وهو الصحيح عندنا لأن المشهور بشهادة السلف صارَ حجة للعَمل به كالمتواتر فصَحت الزيادة به على كتاب اللّه تعالى وهو نسخٌ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صِيام كفارة اليمين لكنه لما كان في الأصل من الآحاد ثبت به شبهة فسقط به علم اليقين ولم يستقم اعتباره في العمل

عيسى بن أباه من أصحابنا إلى أنه يوجب عِلْم طمانينة لا علم يَقين فكان دُون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازَت الزيادة به على كتاب اللّه التي هي تعدل النسخ وإن لم يجز النسخ به مطلقاً. وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد والشيخين وعامة المتأخرين. قال أبو اليسر: وحاصل الاختلاف راجع إلى الإكْفار فعند الفريق الأول يعني من أصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الأئمة رحمه اللّه على أن جاحده لا يكفر بالاتفاق وإليه أشير في الميزان أيضاً. وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الأحكام. وجه قول الفريق الأول من أصحابنا: أن التابعين لما أجمعوا على قبوله والعَمل به ثَبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بجامع جمعهم عليه وليس ذلك إلا تعيين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلْم الثابت به استدلالياً لا ضرورياً إلا أنه لا يكفر جاحدُه لان إنكاره وجحوده لا يُؤدي إلى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عَدد لا يُتصور تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني وإنما يؤدي إلى تخطئة العُلماء في القبول واتهامهم بعَدم التأمل في كونه عَن الرسول غاية التامل وتخطئة العلماء ليست بكُفر بل هي بدعة وضلال، بخلاف إنكار المتواتر فإنه يؤدي إلى تكذيب الرسول عليه السلام إذ المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كُفْر. وجه قول الفريق الآخر ما ذكر في الكتاب أنه وإن صار حجة بشَهادة السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقي فيه شُبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار أن رواته في الأصل لم يبلغوا حَدّ التواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكْفُر جاحده لأنه لا يثبت إلا بإنكار اليقين **(ولم يستقم اعتباره)** اي اعتبار ما يثبت فيه من الشبهة واعتبار كونه من الآحاد في الأصل **(في العمل)** اي في كونه موجباً للعمل لأن الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في إسقاط العمل بهما فهذه أولى. فاعتبرناه في العِلْم فاثرت في سُقوط اليَقين. إلا بما يشق دَرْكه فيكون من هذا الوَجْه كالمتواتر لكن العِلم بالمتواتر كان لصِدق في نفسه لانقطاع توهم الكذب بالكلية. والعلم

فاعتبرناه في العِلْم لأنا لا نجد وسعاً في رد المتواتر وإنما يشك فيه صاحب الوَسواس ونخرج في ردِّ المشهور لأنه لا يمتاز عن المتواتر إلا بما يشق دركه لكن العلم بالمتواتر كان لصدق في نفسه فصار يقيناً والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون إلى حاله فسُمِّي علم طمأنينة والأول علم اليقين.

بالمشهور لغَفْلة عن ابتدائه وسُكون إلى حاله يعني إنما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة إذا غفل عن كونه خبر واحد في الأصل وسكن إلى شهرته الحادثة في الحال وكونه مقبولاً عند العلماء لكن لو تأمل في ابتدائه لاعتراه وَهْم وتخالجه شك فلذلك سُمي علم طمأنينة.

قوله: (وذلك) أي الزيادة على النص بالخَبر المشهور. مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام: «والثيب بالثَّيب جَلْد مائة ورَجْم بالحجارة»[1] وبرجم النبي عليه السلام ماعِزاً وغيرهما. والمَسْح على الخفين بحديث المغيرة وغيره. والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي اللّه عنه: «فصيام ثلاثة أيام مُتتابعات» وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فإن عموم قوله تعالى: ﴿الزَّانية والزاني﴾ [النور:٢] يتناول المحصن كما يتناول غيره فبزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد في حقه، وكذا قوله تعالى: ﴿وأرجلكم﴾ [المائدة:٦]، يتناول حالة التخفف في إيجاب الغسل فبزيادة المسح انتسخ الحكم في هذه الحالة. وكذا إطلاق قوله عز اسمه: ﴿فصيام ثلاثة أيام﴾ [البقرة: ١٩٦] و[المائدة:٨٩]. يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فبتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفرق. وليس ماذكرنا من قبيل التخصيص لأن من شرطه عندنا أن يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وأن يكون متصلاً لا متراخياً ولم يوجد الشرطان جميعاً. ثم النظائر الثلاثة المذكورة وإن كانت مُتساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها مُتفاوتة في حق تضليل جاحِدها فقد قال عيسى بن أبان أن هذا القسم يعني الخبر الذي دون المتواتر ثلاثة أنواع:

قسْم يُضلل جاحِدُه ولا يكفَّر مثل خَبر الرجم لاتفاق العلماء من الصَّدْر الأول والثاني على قبوله.

وقسْم لا يُضلل جاحده ولكن يخطئ ويخشى عليه المأثم نحو خَبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الأول فإن عائشة وابن عباس رضي اللّه عنهم كانا يقولان: سَلوا هؤلاء الذين يَرَون المسح مثل مسح رسول اللّه عليه السلام بعد سُورة المائدة وقد نُقِل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يُضلل جاحده ولكن يخشى

....

عليه الإثم لأن باعتبار الرجوع يثبت الإجماع وقد ثبت الإجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الإجماع فلذلك يُخشى على جاحده المأثم. وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الأخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الأحكام لأنه لما ظَهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب الصدق أن يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لأنه صار إليه عن اجتهاد والإثم في الخطأ مَوضوع عن المجتهد. كذا ذكر الإمام شمس الأئمة رحمه اللّه.

باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث من القسم الأول وهو «كل خَبر يَرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً» لا عِبرة للعدَد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر وهذا يُوجب العمل ولا يُوجَب العِلْم يقيناً عندنا. وقال بعض الناس لا يُوجب العمل لأنه لا

باب خَبرَ الواحد

وهو الفصل الثالث وهو الاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الأول وهو الاتصال أما ثبوت الشبهة فيه صورة فلأن الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعاً. وأما معنىً فلأن الأُمة ماتلقته بالقبول (**وهو كل خبر يرويه الواحد**) أي المخبر الواحد (**والاثنان**) أي أو الاثنان، لا عبرة للعدَد فيه يعني لا يخرج عن كونه خبر واحد حُكماً وإن كان المخبر متعدداً بعد أن لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار (**ويجوز أن يكون**) احترازاً عن قول من فرَّق بين خبر الاثنين والواحد فقبل خبر الاثنين دون الواحد. وبعضهم قَبل خبر الأربعة دون ما عداها فسوَّى الشيخ بين الكل.

قوله: (**وهذا**) أي خبر الواحد (يُوجب العمل ولا يُوجب العِلْم يقيناً) أي لا يوجب علم يقين ولا علم طمانينة وهو مذهب أكثر أهل العلم وجُملة الفقهاء وذهب بعض الناس إلى أن العمل بخبر الواحد لا يجوز أصلاً وهو المُراد من قوله: لا يوجب العَمل. ثم منهم من أبى جواز العمل به عقلاً مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين ومنهم من مَنعه سمعاً مثل القاشاني وأبي داود والرافضة. واحتجَّ من منع عنه سَمْعاً بقوله تعالى: ﴿ولا تَقْفُ ما ليسَ لكَ به علْم﴾ [الإسراء:٣٦] أي لا تتَّبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص. قالوا: ولا معنى لقول من قال إن العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه أصلاً وخبر الواحد يُوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه اللّه تعالى علماً في قوله عز اسمه: ﴿فإن عَلِمْتُموهن مؤمنات﴾ [الممتحنة: ١٠] فلا يتناوله النهي لأنا إن سلمنا أنه يفيد الظن فهو محرَّم الاتباع أيضاً بقوله تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن الظنَّ لا يُغني من الحقِّ شيئاً﴾ [النجم: ٣٨] ثم

يوجب العلم ولا عَمل إلا عن علم قال اللّه تعالى: ﴿ولا تَقْفُ مَا لَيْسَ لكَ به علم﴾ [الإسراء:٣٦] وهذا لأن صاحب الشرع موصوف بكمال القدْرة فلا ضرورة له في التجاوز عن دليل يُوجب علم اليقين بخلاف المعاملات لأنها من ضروراتنا وكذلك الرأي من ضروراتها فاسْتَقام أن يثبت غير مُوجب علْم اليقين وقال بَعض أهل الحَديث يُوجب علم اليقين لما ذكرنا أنه أوجب العمل ولا عمل من غير علْم. وقَد ورد الآحاد في أحكام الآخرة مثل عذاب القبر ورؤية اللّه تعالى بالأبصار ولاحظ لذلك إلا العلم قالوا: وهذا العلم يَحصل كرامةً من اللّه تعالى. فثَبت عَلى الخصوص للبَعض دُونَ البعض كالوطء تعلق من بعض دون

أشار الشيخ إلى شبهة من منع عنه عقلاً بقوله: (**وهذا**) أي عدم جواز العمل (**لأن صاحب الشرع**) أي من يتولى وضع الشرائع وهو اللّه تعالى إذ الرسول مُبلّغ عنه (**مَوصوف بكمال القدرة**) فكان قادراً على إثبات ما شرعه بأوضح دليل فأي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي إلى ما لا يفيد إلا الظن؟ كيف وأنه يؤدي إلى مفسدة عظيمة وهي أن الواحد لو رَوى خَبراً في سَفْك دم أو استحلال بُضْع ورُبما يكذب فنظر أن السفك والإباحة بأمر اللّه تعالى ولا يكوّنان بأمره فكيف يجوز الهُجوم بالجهل ومن شككنا في إباحة بضعه وسفك دمه لا يجوز الهجوم بالشك فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل إذا أمر اللّه تعالى بأمر فليعرفنا أمره لنكون على بصيرة إما ممتثلون أو مخالفون (**بخلاف المعاملات**) فإن خبر الواحد يقبل فيها بلا خلاف لأن من ضروراتنا أي قبوله فيها من باب الضرورة لأنا نعجز عن إظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذا جوّزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد. وقوله: (**وكذلك الرأي من ضَرُوراَتنا**) جواب عن تمسُّكهم بالقياس في الأحكام مع أنه لا يفيد إلا الظن فقال: هو من باب الضرورة أيضاً لأن الحادثة إذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج إلى القياس ضرورةً، ولأن القياس ليس بمُثبت بل هو مُظْهر وخبر الواحدْ مثبت والإظهار دُون الإثبات. وهذا على قول من جَوّز التمسك بالقياس منهم، فأما على قول مَن لم يجعل القياس حُجة مثل النظّام وأهل الظاهر فلا حاجة إلى الفرق.

قوله: (**وقال بعض أصحاب الحديث**) كذا ذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن الأخبار التي حَكَم أهل الصنعة بصحتها تُوجب علم اليقين بطَريق الضَّرورة وهو مَذْهب أحمد بن حنبل، وذهب داود الظاهري إلى أنها توجب علماً استدلالياً. وأشار الشيخ إلى شُبهة الفريقين. فمن قال: إنه يوجب العِلْم الاستدلالي تمسَّك بأن خبر الواحد لو لم يُفد

بعض. ودليلنا في أن خبر الواحد يُوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والإجماع والدليل المعقول.

أما الكتاب قال اللّه تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:١٨٧] وكل واحد إنما يخاطب بما في وسعه ولو لم يكن خَبره حجة لما أمر ببَيان العِلْم. وقال جل ذكره: ﴿فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُل

العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى: ﴿ولا تَقْفُ ما ليسَ لكَ به علْم﴾ [الإسراء:٣٦]، وذمه على اتباعه في قوله جل جلاله: ﴿إنْ يتَّبعون إلا الظَّن﴾ [الأنعام:١١٦]، و[يونس:٦٦] و[النجم: ٢٣-٢٨]، ﴿وأن تقولوا على اللّه ما لا تَعْلمون﴾ [البقرة:١٦٩] و[الأعراف:٣٣]، وقد انْعَقد الإجماع على وُجوب الاتباع على ما تبين فيَستلزم إفادة العلم لا مَحالة. ومن قال: إنه يوجب علماً ضَرورياً قال: إنا نجد في أنفسنا في خَبر الواحد الذي وجد شرائط صحّته العلم بالمخبر به ضرورة من غير استدلال ونَظر بمنزلة العلم الحاصل بالمتواتر. ويرد عليهم أنه لو كان ضرورياً لما وقع الاختلاف فيه ولاسْتوى الكل فيه، فقالوا: هذا العلم يَحصل كرامةً من اللّه تعالى فيجوز أن يختص به البعض ووُقوع الاختلاف لا يمنع من كَونه ضرورياً كالعِلم الحاصل بالمتواتر فإنه ضروري وقد وقع الاختلاف فيه.

قوله: (قال اللّه تعالى: ﴿وإذ أخذ اللّه ميثاقَ الذين أُوتوا الكتاب﴾) أخبر اللّه تعالى أنه أخذ الميثاق والعهد من الذين اوتوا الكتاب ليبينوه للناسِ ولا يكتموه منهم. فكان هذا أمراً بالبيان لكل واحد منهم ونهياً له عن الكتاب لانهم إنما يكلفون بما في وُسعهم، وليس في وسعهم أن يجتمعوا ذاهبين إلى كل واحد من الخَلْق شَرقاً وغرباً للبيان فيتعين أن الواجب على كل واحد منهم أداء ما عنده من الأمانة والوفاء بالعَهْد، ولأن الحكم في الجمع المضاف إلى جماعة أنه يتناول كل واحد منهم، ولأن أخذ الميثاق من أصل الدين والخطاب للجماعة بما هو أصل الدين يتناول كل واحد من الأفراد ثم ضرورة تَوَجُّه الزمر بالإظهار إلى كل واحد أمر السامع بالقبول منه والعمل به إذ أمر الشرع لا يخلو من فائدة حَميدة ولا فائدة في الامر بالبيان والنهي عن الكتمان سِوى هذا. واعتُرض عليه بأن انحصار الفائدة على القبول غير مُسلَّم بل الفَائدة هي الابتلاء فيستحق الثّواب إن امتثلوا والعقاب إن لم يمتثلوا. الا ترى ان الفاسق منهم داخِل في هذا الخطاب مامور بالبيان بحيث لو امتنع عنه يأثَم ثُم لا يقبل ذلك منه وكذا الأنبياء عليهم السلام مأمورين بالتبليغ وإن علم قطعاً بالوحي انه لا يقبل منهم. وأجيب عنه بأن للبيان والتبليغ طَرفين طَرف

فِرْقةٍ منْهم طائفةٌ﴾ [التوبة:١٢٢]، وهذا في كتاب اللّه أكثر من أن يُحصى
وأما السُّنة فقد صح عن النبي عليه السلام قبوله خَبر الواحد مِثْل خَبر بَريرة

المبلغ وطرف السامع ولا بُدَّ من أن يتعلق بكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختصٌ بجانب المبلّغ وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به. ولا يُقال: بل فيه فائدة أخرى وهي جواز العمل به. لأنا نقول جَواز العمل مُستلزم لوُجوبه لأن من قال بالجواز قال بالوجوب ومن أنكر الوُجوب أنكر الجَواز. وأما الفاسق فلا نُسلّم وجوب البَيان عليه قبل التَوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فعلى هذا بيانه يفيد وجوب القبول والعمل به كذا قال شمس الأئمة.

قوله جل ذكره: ﴿فلولا نَفَر مِنْ كل فِرقةٍ منْهم طائفَةٌ﴾ الآية، وَجه التمسُّك به أنه تعالى أوجب على كل طائفة خَرجت من فرقة الإنذار وهو الإخبار المخوف عند الرجوع إليهم وإنما أوجب الإنذار طلباً للحَذر لقوله تعالى: ﴿لعلّهم يَحْذَرون﴾ والترجي من اللّه تعالى مُحَال فيُحمل على الطلب اللازم. وهو مِن اللهّ تعالى امر فيَقتضي وُجوب الحَذر والثلاثة فِرقة والطائفة منها إما واحد أو اثنان فإذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وَجب تركه لوجوب الحذر على السامع. وإذا وجب العمل بخبر الواحد أو الاثنين هاهنا وجب مطلقاً إذ لا قائل بالفرق. ولا يقال: الطائفة اسم للجماعة بدليل لُحوق هاء التانيث بها فلا يَصح حملها على الواحد والاثنين. لانا نقول: اختلف المُتقدّمون في تفسيرها. فقيل: هي اسم لعَشرة، وقيل: لثلاثة، وقيل: لاثنين، وقيل: لواحد، وهو الأصح فإن المُراد من قوله تعالى: ﴿وليَشْهَد عذابَهُما طائفةٌ من المُؤمنين﴾ [النور: ٣]، الواحد فصاعداً كذا قال قَتادة وكذا نُقل في سَبَب نزول قوله تعالى: ﴿وإن طائفَتان منَ المُؤمنين اقتَتَلُوا﴾ [الحجرات:٩]، انهما كانا رَجُلين انصاريَّيْن بينهما مدافعة في حق فجاء أحدُهما إلى النبي دونَ الآخر، وقيل: كان احدهما من أصحاب النبي عليه السلام والآخر من اتباع عبد اللّه بن أُبي المُنافق على ماعُرِف على انا لو حملناها على أكثر ما قيل وهو العَشرة لا ينتفي توهُّم الكذب عن خَبرهم ولا يخرج خبرهم عن الآحاد إلى التَّواتر، ولا يُقال: سَلّمنا أن الراجع مَامور بالإنذار بما سَمعه، ولكن لا نُسلم أن السامع مامور بالقبول كالشاهد الوَاحد مامورٌ باداء الشهادة ولا يجبُ القبول ما لم يتم نِصاب الشهادة. وتظهر العدالة بالتزكية لأنا نقول وجوب الإنذار مُستلزم لوُجوب القبول على السامع كما بيَّنا كيف وقوله تعالى: ﴿لعلّهم يَحْذَرون﴾ يُشير إلى وجوب القبول والعمل. فأما الشاهد الواحد فلا نُسلم أن عليه وُجوب أداء الشهادة لأن ذلك لا يَنْفع المُدَّعي وربُما يضر بالشاهد بأن يُحد حد القذف إذا كان المشهود به زنا ولم يتمّ نِصاب الشهادة.

في الهَدية، وخَبر سلمان في الهَدية والصَدقة. وذلك لا يحصى عـدده

(وهذا) أي الدليل على قبول خَبر الواحد في كتاب اللّه أكثر من أن يحصى منه قوله تعالى: ﴿فاسْألُوا أهلَ الذّكْر إن كُنتم لا تَعْلَمون﴾ [النحل:٤٣] و[الأنبياء: ٧]، أمر بسؤال أهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الإخبار بما سمع دُونَ الفَتوى ولو لم يكن القبول واجباً لما كان السؤال واجباً. ومنه قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمَنُوا كونُوا قَوَّامين بالقسط شُهداء للّه﴾ [النساء:١٣٥]، أمر بالقيام بالقسط والشهادة للّه ومن أخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد للّه وكان ذلك واجباً عليه بالأمر وإنما يكون واجباً لو كان القبول واجباً وإلا كان وُجوب الشهادة كعَدَمها وهو مُمتنع. ومنه قوله جل جلاله: ﴿إن الذين يَكْتمون ما أنزلْنَا منَ البيِّنات والهُدَى﴾ [البقرة: ١٥٩] الآية، أوعد على كتمان الهُدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام إظهارُه فلو لم يَجب علينا قبولُه لكان الإظهار كَعَدمه. ومنه قوله تعالى: ﴿يا أيها الذينَ آمَنوا إن جَاءَكُم فاسِقٌ بنبأ فتبيَّنوا﴾ [الحجرات:٦]، أمر بالتبين والتثبت وعَلل بمجيء الفاسق بالخبر إذ ترتيب الحُكْم على الوَصف المناسب يشعر بالعلّية ولو كان كون الخبر من أخبار الآحاد مانعاً من القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة إذ علّية الوصف اللازم تمنع من عليّة الوَصْف العارض. فإن من قال: الميت لا يكتب لعدَم الدواة والقلم عنده يُستقبح ويسفه لأن الموت لما كان وصفاً لازماً صالحاً لعلية امتناع صدور الكتابة عن الميت استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدواة والقلم. وفي كل من هذه التمسّكات اعتراضات مع أجوبتها تركناها احترازاً عن الإطناب.

قوله: (مثل خَبر بُريرة في الهَدية) فإنه رُوي أنه عليه السلام قبل قولها في الهَدايا وخَبر سَلمان في الهدية والصَّدقة فإنه روي أن سلمان رضي اللّه عنه كان من قوم يعبدون الخَيل البُلْق فوقع عنده أنه ليس على شيءٍ وجَعل ينتقل من دين إلى دين طالباً للحق حتى قال له بعض أصحاب الصوامع لَعلّك تطلب الحنيفية وقد قَرب أوانها فعلَيك بيَثْرب ومن علامة النبي المبعوث أنه يأكل الهدية ولا يأكل الصَّدقة وبَيْن كَتفيه خاتم النبوة فتوجّه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعَه من اليهود بالمَدينة وكان يَعمل في نخيل مولاه بإذنه حتى هاجر رسول اللّه ﷺ إلى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام أتاه بطبق فيه رُطَب ووضعه بين يديه فقال ماهذا فقال صَدقة فقال أصحابه: كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه: هذه واحدة ثم أتاه من الغد بطَبق فيه رطب فقال: ما هذا يا سَلمان فقال: هدية فجَعل يأكل ويقول لأصحابه كلوا فقال سلمان: هذه أخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول اللّه ﷺ مُراده فالقى الرداء عن كتفه حتى نَظر سلمان إلى خاتم النبوة بين كَتفيه

ومشهور عنه أنه بَعث الأفراد إلى الآفاق مثل عليّ ومُعاذ وعتاب بن أُسيد ودحية وغيرهم رضي الله عنهم وهكذا أكثر من أن يحصى وأشهر من أن

فاسلم(١) فقبل النبي عليه السلام قوله في الصدقة والهدية مع أنه كان عبداً حينئذٍ.

(وذلك) أي قبول خبر الواحد منه كثير فإنه قبل خَبر أم سلمى في الهدايا أيضاً. وكانت الملوك يهدون إليه على أيدي الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك أن الإهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصوَّر تواطؤهم على الكذب. وكان يُجيب دعوة المملوك ويعتَمد على خبره: إني ماذون. وقَبل شَهادة الأعرابي في الهلال. وقَبِل خَبر الوَليد بن عقبة حين بَعثه ساعياً إلى قَوم فاخبر انهم ارْتدوا حتى أجمع النبي عليه السلام على غَزْوهم ونَزل قوله تعالى: ﴿إن جاءَكُم فاسق﴾ [الحجرات:٦] الآية. وكان يَقبل اخبار الجَواسيس والعيون المبعوثة إلى أرض العدو. ومشهور عنه أي قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبي عليه السلام أنه بعث الأفراد إلى الآفاق لتبليغ الرسالة وتعليم الأحكام . فإنه بَعث علياً رضي الله عنه إلى اليمن اميراً. وبعده بعثَ معاذاً أيضاً إلى اليمن أميراً لتعليم الأحكام والشرائع. وبعث دحية بن خليفة الكلبي بكتابه إلى قيصر أو هرقل بالرُّوم. وبَعث عتاب بن أُسيد إلى مكة أميراً معلماً للشرائع. وبعث عَبد الله بن حُذافة السَّهمي بكتابه إلى كسرى. وعمرو بن أمية الضمري إلى الحبشة. وعثمان بن العاص إلى الطائف. وحَاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس صاحب الإسكندرية. وشُجاع بن وَهب الأسدي إلى الحارث بن أبي شمَّر الغساني بدمشق. وسُلَيط بن عمرو العامري إلى هوذة بن خليفة باليمامة. وأنفذ عثمان بن عفان إلى أهل مكة عَام الحُدَيبية. ووَلّى على الصدقات عَمْرو قيس بن عاصم، ومالك بن نويرة، والزبرقان بن بدر، وزيد بن حارثة، وعمرو بن العاص، وعمرو بن حزم وأُسامة بن زيد وعَبد الرحمن بن عوف وأبا عبيدة بن الجراح، وغَيرهم مِمَّن يطولُ ذكرهم. وإنما بعث هؤلاء ليدعو إلى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع مع أنه بعث في وجه واحد عدداً يَبْلغون حدَّ التواتر وقد ثَبت باتفاق أهل السيَر انه كان يُلزمهم قبول قول رَسوله وسُعاته وحُكّامه. وإن احتاج في كل رسالة إلى إنفاذ عَدَد التَواتر لم يَفِ بذلك جَميع أصحابه وخَلَت دارُ هجرته عن أصحابه وانصاره وتمكن منه أعداؤه وفسَد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً. فتبيَّن بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر. وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عُذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي وصاحب «القواطع».

قوله: (وكذلك أصحابه) عملوا بالآحاد وحاجُّوا بها في وقائع خارجة عن العَدّ

---

(١) اخرجه الإمام احمد في المسند، ٥/٤٣٨.

يخفى وكذلك أصحابه رضي الله عنهم عَمِلوا بالآحاد وحاجُّوا بها قد ذكر

والحَصْر من غير نكير منكر ولا مُدافعة دافع. فكان ذلك منهم إجماعاً على قَبولها وصِحَّة الاحتجاج بها. فمنها ما تواتر أن يَوم السَّقيفة لما احتجَّ أبو بكر رضي الله عنه على الأنصار بقوله عليه السلام: «الأئمة من قُرَيش» قَبلوه من غير إنكار عَليه، ومنها رُجوعهم إلى خبر أبي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام: «الأنبياء يُدْفَنون حيث يَمُوتون»[1]، وقوله عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نُورث ما تَرَكْناه صَدَقة»[2]، ومنها رجوعه إلى توريث الجدَّة بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة أن النبي عليه السلام أعطاها السُّدْس، ونَقْضه حكمه في القضية التي أخبر بلال أن رسول الله عليه السلام حَكم فيها بخلاف ما حَكَم هو فيها. ورُجوع عُمَر رضي الله عنه عن تفصيل الأصابع في الدِّية حيث كان يَجعل في الخُنْصر ستَّة من الإبل وفي البِنْصر تِسعة وفي الوسطى والسبابة عَشْر عشرة وفي الإبهام خمس عشر إلى خبر عمرو بن حزم أن في كل أصبع عشرة، وعَن عدم توريث المرأة من دِية زوجها إلى توريثها ما بقول الضحاك بن مزاحم أن النبي عليه السلام كَتب إليه أن يُورث امرأة أشيم الضبابي مِن دِية زَوْجها[3]. وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس وهو قوله عليه السلام: «سنُّوا بِهِم سُنَّة أهل الكتاب» وعمله بخبر جمل بن مالك وهو قوله: كنت بين حاذتين لي يعني ضرتين فضَربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنيناً ميتاً فقَضى فيه رسول الله عليه السلام بغُرة فَقَال عُمر رَضي الله عنه لو لَمْ نَسمع هذا لقَضينا فيه برَأْينا[4]، ومنها أن عثمان رضي الله عنه أخذ برواية فريعة بنت مالك حين قالت جئت إلى رسول الله عليه السلام أستاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال: امكثي حتى تنقضي عدتك[5] ولم ينكر الخروج للاستفتاء في أن المتوفَّى عنها زوجها تَعتد في منزل الزَّوج ولا تَخْرج ليلاً ولا نَهاراً إذا وَجدت من يَقُوم بأمرِها. ومنها ما

---

(١) أخرجه الترمذي في الجنائز، حديث رقم ١٠١٨.

(٢) أخرجه الترمذي في الفرائض، حديث رقم ٢١٠١، وابن ماجه في الفرائض، حديث رقم ٢٧٢٤.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٤/٧٩، وأبو داود في الفرائض حديث رقم ٢٩٢٧. والترمذي في الفرائض حديث رقم: ٢١١١.

(٤) أخرجه مسلم في القسامة حديث رقم ١٦٢٨، والترمذي في الديات حديث رقم ١٤١١، وأبو داود في الديات حديث رقم ٤٥٦٨ – ٤٥٧٣، وابن ماجه في الديات حديث رقم ٢٦٤٠، والإمام أحمد في المسند ٢/٢٤٤.

(٥) أخرجه أبو داود في الطلاق حديث رقم ٢٣٠٠. والترمذي في الطلاق حديث رقم ١٢٠٤. وابن ماجه في الطلاق حديث رقم ٢٠٣١. والامام أحمد في المسند ٦/٤٢٠.

. . . .

اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذي[١]، ومن قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور. كنتُ إذا سمعت من رسول الله حديثاً نفعني الله بما شاءَ منه وإذا حدثني غيره حَلّفته فإذا حَلَف صَدّقته[٢]. والتحليف إنما كان للاحتياط في سياق الحديث على وجه ولئلا يقدم على الرواية بالظن لا لتهمة الكَذب. ومنها رُجُوع الجمهور إلى خبر عائشة رضي الله عنها في وُجوب الغسل بالتقاء الختانين. ومنها عمل ابن عباس بخبر أبي سعيد الخدري رضي الله عنهم في الربا في النقد بعدَ أن كان لا يحكم بالربا في غير النسيئة. ومنها عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الأنصار أن الحائض تنفر بلا وداع[٣] بعد أن كان لا يَرى ذلك ومنها ما رُوي عَن أنس رضي الله عنه قال: كنتُ أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شراباً إذ أتانا آتٍ وقال: الخَمْر قد حُرِّمت فقال أبو طلحة: قُم يا أنس إلى هذه الجرار فاكْسِرها فقُمت إلى مهر ليس لنا فضَرَبتها إلى أسفله حتى تكسَّرت[٤].

ومِنْها ما اشتهر من عَمل أهل قُباء في التحوُّل عن القِبلة إلى الكعبة حيث أخبرهم واحد أن القِبة نُسخت[٥].

ومنها ما رُوي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: كُنّا نُخابر أربعين سنة ولا نرى به باساً حتى روى لنا رافع بن خُديج أن النبي عليه السلام نهى عن المُخابرة فانتَهَيْنا[٦].

وعلى ذلك جَرت سُنة التابعين كعلي بن الحسين، ومحمَّد بن علي، وسعيد بن جبير، ونافع بن جُبير، ونافع بن جُبير، وخارجة بن زيد، وأبي سلمان بن عبد الرحمن، وسليمان بن بشار، وعطاء بن بشار، وطاوس، وسعيد بن المسيب، (فقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحَسن وابن سيرين وفُقهاء الكوفة وتابعيهم كعلقمة والأسود والشعبي ومسروق. وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير إنكار عليهم من أحد في عَصر.

---

(١) اخرجه مسلم في الحيض حديث رقم ٣٠٣، وأبو داود في الطهارة حديث رقم ٢٠٦، والترمذي في الطهارة حديث رقم ١١٤.

(٢) اخرجه الإمام احمد في مسنده ١/١٥٤، وأبو داود في الصلاة حديث رقم ١٥٢١. والترمذي في التفسير حديث رقم ٣٠٠٦. وابن ماجه في إقامة الصلاة حديث رقم ١٣٩٥.

(٣) اخرجه مسلم في الحج حديث رقم ١٣٢٨.

(٤) اخرجه مسلم في الأشربة حديث رقم ١٩٨٠، وأبو داود في الأشربة حديث رقم ٣٦٧٣.

(٥) اخرجه مسلم في المساجد حديث رقم ٥٢٦. والترمذي في الصلاة حديث رقم ٣٤٠.

(٦) اخرجه الشيخ أحمد في المسند ٢/١١.

محمد رحمه اللّه في هذا غير حديث في كتاب الاسْتِحْسان واقتصرنا على هذه الجملة لوُضوحها واستفاضتها وأجمعت الأمة علىَ قبول أخبار الآحاد من

واعلم أن هذه الأخبار وإن كانت أخبار آحاد لكنها مُتواترة من جهة المَعْنى كالأخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة علي فلا يكون لقائل أن يقول ما ذكرتموه في إثبات كون خبر الواحد حجة هي أخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدُور. ولئن قال الخصُوم: لا نُسلّم أنهم علملوا بها بل لعلهم عملوا بغيرها من نُصوص مُتواترة أو أخبار آحاد مع ما اقترن بها من المقاييس وقرائن الأحوال، فلا وجه له لأنه عُرف من سياق تلك الأخبار أنهم إنما عملوا بها على ما قال عمر رضي اللّه عنه: لو لم نَسْمع بهذا لقضينا برأينا وحيث قال ابنه: حتى روى رافع بن خديج إلى آخره.

فإن قيل: ما ذكرتم من قبولهم خبر الواحد معارض بإنكارهم إياه في وقائع كثيرة. فإن أبا رضي اللّه عنه أنكر خبر المغيرة من ميراث الجدة حتى انضمَّ إليه رواية محمد بن مسلمة. وأنكر عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قَيْس في السُكنى. وأنْكرت عائشة خبر ابن عمر رضي اللّه عنهم في تَعذيب الميت ببكاء أهله عليه. ورد علي رضي اللّه عنه خَبر معقل بن سنان الأشجعي في قصة بُروع بنت واشق: قلنا: إنهم إنما انكروا لأسباب عارضة من وُجود مُعارض أو فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها. فلا يدلُّ على بطلان الأصل كما أن ردَّهم بعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض أنواع القياس وردّ القاضي بعد الشهادات لا يدل على بطلان الأصل.

قوله: (قد ذكر محمد في هذا) أي في قبول خبر الواحد. غير حديث أي أحاديث كثيرة وقد ذكرنا أكثرها فيما أوردناه **(واختصرنا هذه الجملة)** أي اكتفينا بإيراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان وتبليغ معاذ وغيرها لوُضوحها. أو معناه لم نذكر ما أورده محمد لشهرتها. ولفظ «التقويم»: ونحن سكتنا عنها اختصاراً واكتفاء بما فعل الناس.

قوله: (وأجمعت الأمة على) كذا أي الإجماع منهم في هذه الصوُر على القبول يدل على ثبوت الحكم في المتنازع فيه. وبيانه أن الإجماع قد انعقد منهم على قبول خَبر الواحد في المعاملات فإن العقود كلها بُنيت على أخبار الآحاد مع أنه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق اللّه تعالى كما في الإخبار بطهارة الماء ونجاسته والإخبار بأن هذا الشيء أو هذه الجارية أهدى إليك فلان وإن فلاناً وكّلني ببيع هذه الجارية أو بيع هذا الشيء. وأجمعوا أيضاً على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع أنها قد تكون في إباحة دَم وإقامة حَد واستباحة فرج. وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع أنه قد يجب بما بلغه عن الرسول بطريق الآحاد. فإذا جاز القبول فيما ذكرنا من أمور الدين والدنيا جاز في

الوُكلاء والرسل والمُضاربين وغيرهم. وأما المعقول فلأن الخبر يَصير حجة بصفة الصِّدق والخبر يحتمل الصدق والكذب وبالعَدالة بعد أهلية الأخبار يترجح الصدق وبالفسق الكذب فوَجب العمل برَجحان الصدق ليصير حُجةً للعَمل ويُعتبر احتمالَ السهو والكذب لسُقوط علم اليقين وهذا لأن العمل صَحيح من غير علم اليَقين. ألا ترى أن العمل بالقِياس صحيح بغالب الرأي وعَمل الحكام بالبَيِّنات صَحيح بلا يقين فكذلك هذا الخبر من العدل يُفيد علماً بغالب الرأي وذلك كافٍ للعَمل وهذا ضَرْب علم فيه اضطراب فكانَ دون عَلْم الطمَأنينة. وأما دَعوى علْم اليقين به فباطل بلا شُبهة لأن العيان يردُّه من قَبل أنا قد بيَّنا أن المَشْهور لا يُوجب علم اليَقين فهذا أَوْلى وهذا لأن خَبر الواحد محتمل لا مَحالة ولا يَقين مع الاحتمال ومن أنكر هذا فقَد سَفه نفسه

سائر المواضع. فإن قيل: الفرق بين المحلين ثابت فإن في بعض المعاملات قد يُقبل خبر من يَسكن القلب إلى صدقه من صبي وفاسق بل كافر ولا يقبل خبر هؤلاء في أخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما؟ قلنا: محل الاستدلال هو استعمال قول من لا يُؤمَن الغَلَط عليه ووُقوع الكذب منه وهُو موجود في الأمرين وإن كان أحدهما يتساهل فيه في الآخر، وإنما يراعى في الجمع والفرق الوصف الذي يتعلق به الحكم دون ما عداه. وما ذكروا من الفرق بين المعاملات وأخبار الدين ليس بصحيح لأن الضرورة متحققة في الأخبار لتحققها في المعاملات لأن المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لشبهة في النقل لتعطَّلت الأحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل كما في القياس والشهادة.

وأما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فنقول: لا نسلم أن المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقاً بل المراد المنع عن تباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من أصول الدين أو فروعه. وقيل المراد من الآية أعني قوله تعالى: ﴿ولا تَقْفُ ما ليسَ لكَ به عِلم﴾ [الإسراء: ٣٦]، منع الشاهد عن جَزْم الشهادة إلا بما يتحقق. على أنا ما اتبعنا الظن فيه وإنما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والإجماع.

قوله: (لأن العيان يرده) أراد به أنا نجد في أنفسنا عَدم حُصول العلم به بطَريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر. قال الغزالي رحمه الله: خبر الواحد لا يُفيد العلم وهو مَعلومٌ بالضَرورة فإنا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدَّقناه لو تعارض خبَران فكيف نصدق بالضدين؟ قال: وما حُكي عن بعض المحدثين أنه يورث العلم لعلَّهم أرادوا

وأضل عقله. وإذا اجتمع الآحاد حَتى تواترت حدَث حقية الخبر ولُزوم الصِّدْق باجتماعهم وذلكَ وَصف حادث مثْل إجماع الأمة إذا ازْدَحمت الآراء سَقطت الشُّبهة فأما الآحاد في أحكام الآخرَة. فمن ذلك ما هو مَشْهور ومن ذلكَ ما هُو دونه لكنه يُوجب ضرباً من العلمْ على ما قُلنا وفيه ضَرْب من العمل أيضاً وهو عَقْد القَلْب عليه إذ العَقد فَضلَ على العِلْم والمعرفة ولَيس من ضروراته قال اللّه

به أنه يفيد العلم بوجوب العَمل إذ العمل بخَبر الواحد مَعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجبه عند ظن الصِّدْق أو سموا الظن علماً ولهذا قال بعضهم: يُورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وإنما هو الظن».

قوله: (وإذا اجتمع الآحاد حتى تواترت) إلى آخره يحتمل أن يكون جواباً عما ذكر في الباب الأول من كلام الخصوم أن المتواتر صارَ جمعاً بالآحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين. ويجوز أن يكون جواباً عما يتمسَّك لمن قال من أهل الحديث بثبوت العلْم الاستدلالي بخبر الواحد بأن الخبر المتواتر لما أوجب العلم وليس فيه إلا اجتماع الآحاد لزم أن يوجب خبر الواحد العلْم أيضاً، لأنه لا أثر للاجتماع في تغيير ذَوات الأفراد فإن الغنم المجتمعة لا تصير بقراً وإبلاً بالاجتماع. وتقرير الجواب أنا قد رأينا في المحسوس والمعقول والمشروع أنه قد يثبت بالاجتماع الأفراد ما لا يثبت بالأفراد بدون الاجتماع فإن باجتماع الطاقات في الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد في طاقة أو طاقتين. وباجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولا يوجد ذلك في أفرادها. وباجتماع الحروف والكلمات صار القرآن معجزاً ولا يوجد الإعجاز في آحادها. ويجب بشهادة اثنين أو أربعة على القاضي ما لا يجب بشهادة واحد. ويثبت بغسل الأعضاء الأربعة من حل الصلاة ما لا يثبت بغسل عُضو واحد. ويثبت بالطلقات الثلاث ما لا يثبت بطلقة فعَرفنا أن اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد، وعَكسه غير صحيح وأنه يحدث للخبر عند الاجتماع من القوة ما لا يكون له في غير هذه الحالة.

قوله: (إذ العَقد) أي اعتقاد القلب فضل على العِلْم لأن العِلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم أهل الكتاب بحقية النبي عليه السلام مع عدم اعتقادهم حَقيته، وكعلمنا بدَلائل الخصوم في الأصول والفروع، من غير أن يعتقدها وعلى العكس والعقد قد يكون بدون العلم أيضاً كاعتقاد المقلِّد. وإذا كان كذلك جاز أن يكون خبر الواحد موجباً للاعتقاد الذي هو عَمل القلب وإن لم يكن موجباً للعلم. قال أبو اليسر: الأخبار الواردة في أحكام الآخرة من باب العمل فإن العمل نوعان: عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعَمل بالجوارح إن تعذر لم يتعذر العمل بالقلب اعتقاداً على أنا إنما عرفنا عذاب القبر بدَلالات

تعالى: ﴿وجَحَدوا بِها واستَيْقَنتها أَنْفُسُهم ظُلماً وعُلُوّاً﴾ [النمل:١٤] وقال تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفونَ أبنائهم﴾ [البقرة: ١٤٦] [الأنعام:٢٠] فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعَمل بالبدَن ولهذا جوَّزنا القول بالنَّسخ قَبل العمل وقَبل التمكُّن من العمل والله أعلم. وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة قلنا إِنه منقسم وهَذا:

النصوص من كتاب الله وإشاراتها لا بأخبار الآحاد. (ولهذا) أي ولأن الابتلاء بعقد القلب يصح بدون عمل البدن جوَّزنا النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء لعقد القلب والله اعلم بالصواب.

باب تَقْسيم الرَّاوي الذي جُعِل خبره حجة

قال الشيخ الإمام رضي اللّه عنه وهو ضربان: مَعروف ومجهول والمعروف نوعان: من عُرِف بالفقه والتقدم في الاجتهاد، ومن عرف بالرواية دون الفقْه والفُتيا. وأما المجهول فعلى وجوه إما أن يروي عنه الثقات ويَعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة حديثه، أو يَسْكتوا عن الطعن فيه، أو يعارضوه بالطعن والرد، أو اختلف فيه، أو لم يظهر حديثه بين السلف. فصار قسم المجهول على خَمْسة أوجه.

أما المعروفون: فالخلفاء الراشدون وعبد اللّه بن مسعود، وعبد اللّه بن عباس، وعبد اللّه بن عُمر، وزيد بن ثابت، ومُعاذ بن جبل، وأبو موسى الأشعري، وعائشة رضي اللّه عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر وحَديثهم حُجَّة إن وافَق القِياس أو خالفه فإن وافقه تأيد به وإن خالفه ترك القياس به. وقال

باب تَقسيم الرَّاوي الذي جُعل خبرُه حجة

وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة فاعلم أن كل خبر ليس بمقبول وليس المراد بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يَجب علينا قبول قول العدل ورُبما يكون كاذباً أو غالطاً ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما يكون صادقاً بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا في العَمل به. ثم لقبول شَرائط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه وهذا الباب لبَيان بعض شرائطه لأن حاصله اشتراط كون الراوي معروفاً بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مطلقاً موافقاً للقياس أو مخالفاً له. وليست الفقاهة فيه شرطاً عند البعض.

(**أما المعروفون**) يعني بالفقه من الصحابة. وغيرهم مثل أبي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف، وحذيفة بن اليمان وعبد اللّه بن الزبير **قوله**: (**وحديثهم حُجة إن وافق القِياس أو خالفه**) وهو مَذهب الجُمهور من الفقهاء وائمة الحديث فإن وافقه تأيَّد به أي

مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مُقدَّم عليه لأن القياس حُجة بإجماع السلف. وفي اتصال هذا الحديث شبهة. والجواب أن الخبر يَقين

قوي الحديث بالقياس يعني يكون التمسّك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس مؤيداً له. وقال مالك رحمه الله فيما يُحكى عنه: بل القياس مُقدَّم على الحديث، إراد أنه لم يشتهر هذا المذهب عنه، قال صاحب «القواطع» وقد حُكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يُقبل. وهذا القول باطل سَمج مُستقبح عَظيم وأنا أجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يُدْرى ثبوته منه. وذكر أبو الحسين البَصري في «المعتمد» أن القياس إذا عارضه خبر واحد فإن كانت علة القياس مَنصوصة بنص قطعي وخَبر الواحد ينفي موجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف لأن النص على العلة كالنص على حُكمها فلا يَجوز أن يعارضها خبر الواحد. وإن كانت منصوصة بنص ظَني يتحقق المعارضة ويكون العَمل بالخبر أولى من القياس بالاتفاق لأنه دال على الحُكْم بصَريحه والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة. وإن كانت مُستنبطة من أصل ظني كان الأخذ بالخبر أَوْلى بلا خلاف لأن الظن والاحتمال كلما كان أقل كان أولى بالاعتبار وذلك في الخَبر وإن كانت مستنبطة من أصل قطعي والخَبر المعارض للقياس خَبر واحد فهُو مَوْضع الخلاف وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف مطلقاً. فعند الشافعي وجمهور أئمة الحديث: الخبر أرجح سَواء كان الراوي عالماً فقيهاً أو لم يكن بعد أن كان عَدْلاً ضابطاً. وهو مَذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي. وقال عيسى بن أبان إن كان الراوي عَدْلاً ضابطاً عالماً وجب تقديم خبره على القياس وإلا كان موضع الاجتهاد. وحكي عن مالك أنه رجح القياس على خبر الواحد فإنه عمل بالقياس في الصَّائم إذا أكل أو شرب ناسياً، ولم يَعْمل بالخبر الوارد فيه واحتج في ذلك بأنه قد اشتهر من الصحابة الأخذ بالقياس ورَد خبر الواحد. فإن ابن عباس لما سمع أبا هريرة رضي الله عنه يَروي: توضؤوا مما مَسّته النار، قال لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه[1]. ولَمَا سَمعه يَرْوي: من حمَل جَنازة فليتوضأ. قال: أيلزمنا الوُضوء من حمل عِيدَانٍ يابسة[2] ورد علي رضي الله عنه حديث بروع بالقياس[3] ورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قَيس بالقياس. ورد إبراهيم النخعي والشعبي ما

---

(١) اخرجه الترمذي في الطهارة حديث رقم ٧٩. وابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٤٨٥. والإمام احمد في المسند ١/٢٣٦.

(٢) اخرجه أبو داود في الجنائز حديث رقم ٣١٦١. والترمذي في الجنائز حديث رقم ٩٩٣. وابن ماجه مختصراً حديث رقم ١٤٦٣. والإمام أحمد في المسند ٢/٤٥٤.

(٣) اخرجه أبو داود في النكاح حديث رقم ٢١١٤ - ٢١١٦. والترمذي في النكاح حديث رقم ١١٤٥. وابن ماجه في النكاح حديث رقم ١٨٩١.

بأصله وإنما دَخلت الشبهة في نقله والرأي محتمل بأصله في كل وصف على الخُصوص فكان الاحتمال في الرأي أصلاً وفي الحديث عارضاً ولأن الوصف في

يُروى أن ولد الزنا شر الثلاثة، وقال: لو كان ولد الزنا شَر الثلاثة لما انتُظر بأمه أن تضع حملها وهذا نوع قياس. وبأن القياس حُجة بإجماع السلف من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد إلى النبي عليه السلام شُبهة فكان الثابت بالقياس الذي هو ثابت بالإجماع أقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العَمل به أولى. وبأن القياس أثبت من خبر الوَاحد لجواز السّهو والكذب على الراوي ولا يُوجد ذلك في القياس. وبأن القياس لا يحتمل تخصيصاً والخبر يحتمله فكان غير المحتمل أوْلى من المحتمل.

واحتج من قدَّم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابة رضي الله عنهم فإنهم كانوا يَتْركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خبر الواحد. فإن أبا بكر رضي الله عنه نقض حكماً حكم فيه برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضي الله عنه رأيه في الجنين وفي دية الأصابع بالحديث حتى قال: كِدنا نقضي فيه برأينا، وفيه سنة رسول الله عليه السلام. وتَرك رأيه في عَدَم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك ابن مزاحم. وترك ابن عمر رضي الله عنهما رَأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رَافع بن خُديج. ونَقض عمر بن عبد العزيز ما حَكَم به من رَدّ الغَلّة على البائع عند الرد بالعيب بما رُوِيَ عن النبي عليه السلام أن الخراج بالضمان وفي نظائره كثرة.

وأما ما ذكر من ردهم خبر الواحد فذلك لأسباب عارِضة لا لترجيحهم القِياس عليه. وبأن الخبر يَقين بأصله لأنه قول الرسول عليه السلام لا احتمال للخطأ فيه وإنما الشبهة في طَريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حُجة قطعاً بمنزلة المسموع منه عليه السلام: **(والرأي محتمل بأصله في كل وصف)** اي كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل أن لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الأصل أقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقين بالأصل فكان الأخذ بما هو أضعف احتمالاً وهو الخبر أوْلى وقوله فكان الاحتمال في الرأي أصلاً يعني الأصل في الرأي الاحتمال وعَدم اليقين لأن الوقوف على الوصف الذي هو مناط الحكم لا يتحقق بطريق التيقن إلا بالنص أو بالإجماع وذلك أمر عارض واليَقين في الخبر أصل لأنه الكلام المسموع من الرسول ﷺ وهو حُجة بلا شُبهة وإنما تحققت الشبهة بعارض النقل وتخلل الواسطة واحتمال الغَلَط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضاً والاحتمال الأصلي أقوى من الاحتمال العارِض فلهذا كانَ العمل بالخبر أوْلى. وذكر بعض الأصوليين أن التمسك بالخبر لا يتم إلا بثلاث مقدّمات: ثُبوته عن رسول الله ﷺ ودلالته على الحُكْم، ووُجوب العمل

النَص كالخَبر والرّأي والنظر فيه كالسّماع والقياس عَمل به والوَصْف ساكت عن البيان، والخَبر بيان بنفسه. فكان الخبر فوق الوَصْف في الإبانة والسّماع فوق الرأي في الإصابة، ولهذا قدَّمنا خبر الواحد على التحري في القبلة فلا يجوز التحري معه. وأما رِواية من لم يُعرف بالفقه ولكنه مَعْروف بالعدالة والضّبط مثل أبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما فإن وَافَق القِياس عَمل به وإن خالفه

به. والأولى ظنية والثانية والثالثة يقينيتان. فأما التمسك بالقياس فلا يتم إلا بأربع مقدّمات أو خمس: ثُبوت حكم الأصل. وكَونه مُعَلّلاً بالعلة الفُلانية، وحُصول تلك العلة في الفَرْع، وعَدَم المانع في الفرع عند من يجوز تخصيص العِلة، ووُجوب العَمل به. والأولى والخامسة يَقينيتان والبواقي ظنية وإذا كان كذلك كان العمل بالخبر أقل ظناً من العَمل بالقياس فوَجب أن يكون الخبر راجحاً.

قوله: (ولأن الوَصْف في النص كالخبر) أي الوصف الذي عينه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من حيث أن الحكم يُضاف إليه كالخبر **(والنظر فيه)** أي التأمل والوقوف على تأثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوي **(والقياس عمل به)** أي تعدية الحكم بوساطته إلى الفرع وهو العمل بذلك الوَصف بمنزلة العمل بالخبر. والوَصْف ساكِت عن البَيان أي عن إثبات المدعى نصاً لأن القائس إنما جعله شاهداً على الحكم بضربِ إشارة من الشّرع. والخبر بَيان نفسه حقيقة لأنه ناطق بالحكم فكان أقوى من الوَصْف **(في الإبانة)** أي في إظهار الحكم وإثباته. والسماع فوق الرأي في الإصابة إذ لا مدخل للاحتمال فيه لأنه ثابت حساً والغلط لا يجري في المحسوسات ولا كذلك الرأي فلا يجوز ترك القوي بالضعيف. وأما ما تمسك الخصم به من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردُّوه لعدم فقه الراوي أو لمعان عارضة ذكرناها ونذكرها أيضاً. وقوله: بأن القياس حجة بالإجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة في غاية السقوط ولأن خبر الواحد حجة بالإجماع أيضاً والشبهة في القياس أكثر منها في خَبر الواحد فكيف يكون أقوى منه وقوله لاحتمال الكذب والسَّهو مدخل في الخبر دون القياس معارَض بأن احتمال كون الحكم غير مُتعلق بالوصف المستنبط ثابت في القياس دون الخَبر. وقوله: الخَبر مُحتمل للتَّخصيص والقياس لا يَحتمله قلنا: الكلام في خبر يرد ويخالفه القياس وفي هذه الصورة لا احتمال.

قوله: (فإن وافق) أي خبر من عُرِف بالعَدالة والضَّبط دون الفقه **(القياس)** عمل به أي يجب العمل بذلك الخبر. وإن خالف القِياس لم يترك الخبر إلا بالضرورة وانْسداد باب الرأي من كل وَجْه حتى إذا كان موافقاً لقياسٍ مخالفاً لِقياس آخر لَم يُترك الحديث بخلاف

لم يترك إلا بالضرورة وانسداد باب الرأي ووجه ذلك أن ضبط حديث النبي عليه السلام عظيم الخَطر وقد كان النقل بالمعنى مُستفيضاً فيهم فإذا قَصَّر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي عليه السلام وإحاطتها لم يؤمن منْ أن يذهب عليه شيء من معَانيه بنقله فيدخله شُبهة زائدة يَخْلو عَنْها القياس فيَحتاط في مثله وإنما نعني بما قُلنا قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث فأما الإزدراء بهم فمعاذ

خَبر المجهول فإنه إن كان موافقاً لقياس مخالفاً لآخر جاز تركه والعَمل بالقياس المخالف. كذا ذكر في بعض فَوائد هذا الكتاب. **وقوله: (وانْسداد باب الرأي)** تَفسير للضرورة. وفي **قوله: (لَم يترك إلا بالضَّرورة)** لطف ورعاية ادب كما ترى **(ووَجْه ذلك)** اي وجه عدم القبول عند انسداد باب الرأي ان ضبط حديث رسول الله ﷺ عظيم الخَطر لأنه عليه السلام قد أُوتي جَوامع الكَلم واختُصر له اختصاراً كما اخبر عن ذلك. والوُقوف على كل معنى ضمَّنه في كلامه امر عَظيم ولهذا قلّت رواية الكبار من الصحابة رضي الله عنهم. الا ترى إلى ما روي عن عمرو بن ميمون انه قال: صَحبت ابن مسعود رضي الله عنه سنين ما سمعته يروي حديثاً إلا مرة واحدة فإنه قال: سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذه البَهْر والفَرْق وجَعَلت فرائصه ترتعد فقال نحو هذا او قريباً منه او كلاماً هذا معناه سَمعت رسول الله عليه السلام يَقول كذا[1] وقد كان نَقل الحديث بالمَعنى مُستفيضاً فيهم على ما جاء في كَثير من الأخبار أمر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله ﷺ بعبارة لا تَنْتظم المعاني التي انتَظمها عبارة الرسول عليه السلام لقُصور فقهه عن دركها إذ النقل لا يتحقق إلا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو عنها القياس فإن الشبهة في القياس لَيست إلا في الوصف الذي هو أصل القياس. وهاهنا تمكّنت شبهة في مَتن الخبر بعدما تمكنت شُبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بتَرجيح ما هو أقل شُبهة وهو القياس عَليه. ولهذا قال أصحابنا: لا يجوز للقاضي نَقل عبارة الشُّهود إلى عبارَة نفسه إذا لَم يكن فقيهاً لاحتمال الزيادة في محل النقصان أو النقصان في مَحل الزيادة. ثم هذا الكلام لما اوهم انه ازْدَرَى ببعض الصحابة وطَعن فيهم بالغَلط وعَدم الفهم كما ترى اعتذر عنه بقوله: وإنما نعني بما قلنا من قُصور فقه الرَّاوي قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث أي عند المقابلة بما هُو فقه لفظ النبي عليه السلام. فأما أن نعني به الازدراء أي الاستخفاف بهم فَمَعاذ الله عن ذلك. فإن محمداً حَكى عن أبي حنيفة رحمهما الله

---

(١) أخرجه ابن ماجه في المقدمة حديث رقم ٢٣.

اللّه من ذلك فإن محمداً رَحمه اللّه يحكي عن أبي حنيفة رضي اللّه عنه في غَير موضع أنه احتج بمَذْهب أنس بن مالك رضي اللّه عنه وقَلّده فما ظنك في أبي هريرة رضي اللّه عنه حَتى إن المذهب عند أصحابنا رحمهم اللّه في ذلك أنه لا يُرد حديث أمثالهم إلا إذا انسدَّ بابُ الرأي والقِياس لأنه إذا انسدَّ صار الحديث

أنه احتج في مَواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمَذْهب أنس بن مالك رضي اللّه عنه مقلداً له فما ظنك في أبي هريرة مع أنه أعلى درجة في العلْم من أنَس رضي اللّه عنهما لاشتراكهما في الصُّحبة واختصاص أبي هريرة بدعاء الرسولَ عليه السلام له بالفهم ونَفْثه في رِدائه على ما رُوي عنه أنه قال حَضرْت مجلساً لرسول اللّه ﷺ فقال: من يَبسط منكم رِداءه حتى أفيض فيه مَقالتي فيضمها إليه ثم لا ينساها، فبَسطت بُردة كانت عليّ فأفاض رسول اللّه عليه السلام فيها مقالته فضَممتها إلى صدري فما نَسيتُ بعد ذلك شيئاً[١].
لأنه إذا انسدَّ بابُ الرأي صارَ الحديث ناسخاً يعني إذا تحققت الضَّرورة بانْسداد باب الرأي من كل وجه وَجَب ترك الخبر لأنه لو عَمل به وترك القياس صارَ الحديث مع التوهم الذي ذكرنا ناسخاً للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فاعتَبروا يا أُولي الأبصار﴾ [الحشر:٢]، فإنه يقتضي وُجوب العمل بالقياس. والحَديث المشهور وهو حديث مُعاذ وغيره. مُعارضاً للإجماع فإن الأُمة أجمعت على كون القياس حُجة عند عَدَم دليل أقوى منه ونفاة القياس حَدَّثوا بعد القرون الثلاثة فلا يُعبأ بخلافهم، بخلاف خَبر الفقيه لأن التوهم المذكور لما انقطع عنه كان أقوى من القياس لبقاء الشبهة في طَريقه دون أصله فلا يلزم من تقديمه عليه مُخالفة هذه الأدلة لأنها توجب العَمل به عند عَدَم الأقوى فأما عند وجوده فتوجب العمل بالأقوى وترك العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارضة. وإنما قال: معارضاً لأنه لا نسخ للإجماع بالحَديث وإنما ينسخ بإجماع آخَر مثله.

قوله: (وذلك) أي كون الحديث ناسخاً عند انسداد باب الرأي مثل حَديث أبي هريرة. أو مثال ما ذكرنا حديث أبي هريرة في المُصَرّاة وهو ما رَوى أبو هريرة رضي اللّه عنه أن النبي ﷺ قال: «لا تُصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخَيْر النَظَرين بعد أن يحلبها إن رَضيهَا أمسكها وإن سَخطها ردَّها وصاعاً من تَمْر»[٢] ويُروى «بأحد النَّظَرين»،

---

(١) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة حديث رقم ٢٤٩٢، والترمذي في المناقب حديث رقم ٣٨٣٤، والإمام احمد في المسند ٢/ ٢٤٠ .

(٢) أخرجه مسلم في البيوع حديث رقم ١٥٢٤. وأبو داود حديث رقم: ٣٤٤٣، والترمذي في البيوع حديث رقم ١٢٥١، وابن ماجه في التجارات حديث رقم ٢٢٣٩، والإمام أحمد في المسند ٢/ ٢٤٢.

ناسخاً للكتاب والحديث المَشهور ومُعارضاً للإجماع وذلك مثل حديث أبي هريرة رضيَ اللّه عنه في المُصَرَّاة أنه انسد فيه باب الرأي فصار ناسخاً للكتاب والسنة المَعْروفة معارضاً للإجماع في ضمان العُدوان بالمِثْل والقيمة دون التَّمر.

ويُروى «من اشترى شاة محفلة فهو بخَيْر النظرين ثلاثة أيام.. الحديث» والتصرية في اللغة الجَمْع يقال: صَرَيت الماء وصريته أي جمعته والمراد بها في الحَديث: جمع اللبن في الضَّرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري أنها غزيرة اللبن. والتحفيل بمَعناها أيضاً. وقوله: «بأحد النظرين» قيل النَظَر الأول عند الحلبة الأولى والنظر الآخر عند الحلبة الأخرى، ومعنى قوله بخير النظرين نَظره لنفسه بالاختيار والإمساك ونظره للبائع بالرد والفَسْخ. ثم الشافعي رحمه اللّه جَعل التصرية عيباً حتى كان للمشتري الخيار إذا تبين بعد الحَلْب خلاف ما تخيله تمسكاً بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين. وإذا صَحَّ الحديث يترك القياس بمقابلته مع أن الحديث مُوافق للأصول لأن الخيار إنما يثبت لغُرور كان من البائع والغرور يثبت للمشتري حق الرجوع كما لو اشترى صُبرة حنْطة فوَجد في وسطها دكاناً أو اشترى قفة من الثمار فوجد في أسفلها حشيشاً. والمذكور في بعض كتبهم أن التغرير الفعلي مُنزَّل منزلة الالتزام اللفظي فصارَ كما لو شَرَط الغَزارة. وعندنا التَّصرية ليست بعَيْب ولا يكون للمشتري ولاية الرَّد بسببها من غير شَرْط لأن البيع يقتضي سَلامة المبيع وبقلّة اللبن لا تنعدم صفة السلامة لأن اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلّتها أَوْلى ولا يجوز أن يثبت الخيار للغُرور لأن المشتري مُغْترَ لا مَغرور فإنه ظَنها غزيرة اللبن بناء على شيء مشتبه فإن انتفاخ الضَّرع قد يكون بكَثْرة اللبن وقد يكون بالتحفيل وهو أظهر على ما عليه عادات الناس في ترويج السلعة بالحِيل فيكون هو مغتراً في بناء ظنه على المحتمل لا يكون حجة.

فأما الحديث فمخالف للقياس فكان ناسخاً للكتاب والسُّنة الموجبين للعمل بالقياس. مُعارضاً للإجماع الموجب للعَمل به كما ذكرنا فيكون مردوداً. لأن من أحاديث أبي هريرة رضي اللّه عنه إنما يُقبل ما لا يَخالف القياس فأما ما خالفه فالقياس مُقدَّم عليه كذا في «الأسرار» و «المبسوط» وأما الذي يدل عليه سوق الكلام في الكتاب فهو أن حديث المصراة وَرَد مخالفاً للقياس وانسد فيه باب الرأي لأن ضمان العُدوان فيما له مِثْل مقدَّر بالمِثل بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام: «من أعتق شِقْصاً له في عَبْد قُوِّم عليه نصيب شريكه إن كان مُوسراً» على ما بيَّناه في باب الأداء والقضاء. وقد انْعَقَد الإجماع أيضاً على وُجوب المثل. أو القيمة عند فوات العَيْن وتعذُّر

وفي وجوه أُخر ذكرناها في مَوْضعها وأما المجهول فإنما نعني به

الرَّدّ. ثم اللبن إن كان من ذوات الأمثال يُضمن بالمِثْل ويكون القَوْل في بيان المقدار قول من عليه وإن لم يكن منها يُضمن بالقيمة فإيجاب التمر مكانه يكون مخالفاً للحكم الثابت بالكتاب والسنة والإجماع فيكون نسخاً ومُعارضة كما ذكر في الكتاب. وقوله: **(في ضمان العُدْوان)** متعلق بمجموع قوله: صار ناسخاً للكتاب والسنة معارضاً للإجماع أي يلزم من العمل بهذا الحديث نَسْخُ الكتاب والسنة ومعارضة الإجماع في حق هذا الحكم. وقوله: **(وفي وُجوه أُخَر ذكرناها في مَوْضِعها)** عطف عليه أي صار مُعارضاً للإجماع في هذا الوجه وفي وجوه أخر. وهي ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته في أصول الفقه والقاضي والإمام في «الأسرار» أن حديث المصراة ورد مخالفاً للقياس من وجوه: أحدها أنه أوجب رد صاع من تَمْر بإزاء اللبن واللبن الذي يُحلب بعد الشراء والقبض لا يكون مضموناً على المُشتري لانه فرع مِلْكه الصَّحيح فلا يضمن بالتعدي لعدَم التعدِّي. ولا يُضمن بالعقد لأن ضمان العقد ينتهي بالقبض. الا ترى انه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض؟ فكذلك اللبن الذي كان حين العقد ثم حُلب بعد القبض لأن اللبن الذي كان عِنْد العقد لم يكن مالاً لأنه باطل كالحَبَل وإنما يصَير مالاً بالحَلْب فلا يَدْخل تحت العقد وهو في حكم ما ليس بمال فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض ويصير كالكَسْب. ولئن كان مالاً كان صفة للشاة فيعتبر مالاً تبعاً كالصوف فلا يكون له حصّة من الثمن ما لم يُزايل الأصل، ولو زال قبل القبض بآفة لم يَسقط شيء من الثمن فكذا إذا قبض والوصف متصل بالأصل لا يصير حصة من الثمن ولا يصير مضموناً. ولئن جازَ أن يقابله ضَمان فهو ضمان العقد ينبغي أن تسقط من البائع حصته من الثمن كما لو اشترى شيئين ثم ردَّ أحدهما. ولئن كان ضمان التعدِّي وجب أن يضمن مِثْل اللبن كَيلاً أو دراهم كما قلنا. أما الصاع من التمر فلا تَقويم قلَّ اللبن أو كثر فلا وَجْه له في الشَّرع. ومع هذا كله ظاهِره يَدُل على توقيت خيار العيب وهو غير مؤقت بوقت الإجماع. فثبت أنه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب ردُّه بالقياس أو حمله على تأويل وإن بعد احترازاً عن الرَّد وهو أن الخُصومة في شاة مُحفَّلة فندب النبي عليه السلام البائع إلى الاسترداد صُلحاً لا حُكْماً فابى بعلَّة اللبن في ثلاثة أيام فزاد النبي عليه السلام بذلك السَّبب صاعاً من تمر فقبل البائع الشاة والتمر وردَّ الثمن صُلحاً لا حُكماً. وكان هذا شراء مبتدأ لا حكماً فظن الراوي انه كان حُكماً وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المَعْنى فنقل على ما ظن بعبارته. فإن قيل: إنكم حملتم بخبر القَهْقهة على مُخالفة القياس، مع أن راوية مَعْبد الجهني وأنه لم يُعرف الفقه بين الصحابة فخبر المُصرَّاة أَوْلى بالقبول والعَمل به لأنه أثبت

....

متناً وأقوى سنداً وروايةً وهو أبو هريرة أعلى رتبة في العلم من مَعْبد. قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل أبي موسى الأشعري وجابر وأنس وعمران بن الحُصين وأسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وإبراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس. إليه أُشير في «الأسرار» وذكر الشيخ أبو الفضل الكرماني في «إشارات الأسرار» أن بعض أصحاب الشافعي شَنَّع علينا ونَسب أصحابنا إلى الطعن على أبي هريرة وأمثاله من أصحاب رسول الله ﷺ وكان ذلك منه سُلوكاً للمعاندة لأنا إنما نتبع الصحابة فنقول لا إشكال أن ابن عباس وعائشة من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم وكانا مُقَدَّمين على أبي هريرة في الفقه والفتوى وكانا لا يريان ترك القياس الجَلي بقول أبي هريرة فإنه رَوى أن الوضوء ممّا مسَّته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يَشْتغل بالسنة. وكذا عائشة وعلي رضي الله عنهم فاتبعنا الصحابة في ترك روايته بالقياس ولكنا لا نَظن به وبجميع الصحابة إلا الصِّدق.

واعْلَم أن ما ذكرنا من اشتراط فقْه الراوي لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى ابن ابان واختاره القاضي الإمام أبو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه أكثر المتأخرين. فأما عند الشيخ أبي الحسن الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الرَّاوي بشرط لتقديم خبره على القياس بل يُقبل خبرُ كُلِّ عَدْل ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسُّنة المشهورة ويُقدَّم على القياس. قال أبو اليسر: وإليه مال أكثر العُلماء لأن التغيير من الراوي بعد ثُبوت عدالته وضبطه مَوْهوم. والظاهر أنه يروي كما سمع ولو غَيَّر لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة والرواة العدول لأن الأخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يَمنع من غفلتهم من المَعْنى وعدم وُقوفهم عليه. و عدالتهم وتَقْواهم تدْفع تُهمة التزايد عليه والنقصان عَنْه. قال: ولأن القياس الصحيح هو الذي يُوجب وَهْناً في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالأخبار. واستدل غيره على صحة هذا القول بأن عُمَر رضي الله عنه قبل حديث حَمل بن مالك من الجَنين وقَضى به وإن كان مخالفاً للقياس لأن الجنين إن كان حياً وجبت الدية كاملة وإن كان ميتاً لا يجب فيه شيء. ولهذا قال: كدنا أن نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله ﷺ. وقَبِل ايضاً خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لأن الميراث إنما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لأنها تجب بعد الموت. ومعلوم انهما لم يكونا من فُقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة.

المجهول في رواية الحديث بأن لم يُعرف إلا بحديث أو بحديثين مثل

ولم يُنقل هذا القول عن أصحابنا أيضاً بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفضيل. الا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة رضي الله عنه في الصّائم إذا أكل وشرب ناسياً وإنْ كان مخالفاً للقياس حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقُلْتُ بالقياس. ونُقل عن أبي يوسف رحمه الله في بعض أماليه أنه أخذ بحديث المصراة وأثبت الخيار للمشتري. وقد ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله انه قال: ما جاءنا عَن الله وعن رسوله فعلى الراس والعَين»، ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الرّاوي فثبت ان هذا القول مستحدث. وأجاب عن حديث المصراة والعرية وأشباههما فقال إنما ترك أصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب أو السنة المشهورة لا لفوات فقه الراوي وأن حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما بيّنا. وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام: «والتَمر بالتَمْر مِثْل بمثْل كَيْل بكَيْل» على أنا لا نُسلّم أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيهاً بل كان فقيهاً ولم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد وقد كان يُفتي في زمان الصحابة وما كان يُفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مُجتهد وكان من عليّة أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه. وقال إسحاق الحنظلي: ثبت عندنا في الأحكام ثلاثة آلاف من الأحاديث روى أبو هريرة منها ألفاً وخمسمائة. وقال البخاري روى عنه سبعمائة نَفر من أولاد المهاجرين والأنصار وقد روى جماعَةٌ من الصحابة عنه فلا وَجْه إلى رَدّ حديثه بالقياس.

قوله: (وأما المَجْهول) إلى آخره. اعْلم أن عامّة السَّلف وجَماهير الخلف اتّفقوا على عدالة جميع الصحابة رَضي الله عنهم لأن عدالتهم ثَبتت بتعْديل الله تعالى إياهم وثنائه عَليهم في آي كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ المُهَاجِرِينَ والأَنْصَارَ والَّذِينَ اتَّبعوهم بِإِحْسَانٍ رَضِي اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْه﴾ [التوبة:١٠٠] الآيَة، وقوله عزّ اسمه: ﴿والَّذِينَ مَعَهُ أشدَاءُ عَلَى الكفَّارِ﴾ [الفتح:٢٩] وقوله جلّ ثناؤه: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ المُؤْمنينَ إذ يُبَايعُونَك تَحْتَ الشَّجَرَة﴾ [الفتح:١٨] في شواهد لها كثيرة. وبقول الرّسول ﷺ: «أصحابي كالنَّجوم بأيِّهم اقْتَديتم اهْتَديتُم» ولا شك أنه لا اهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام: «لا تَذْكروا أصحابي إلا بخير فلو أنفق أحَدُكم مِلْءَ الأرض ذهباً ما أدرك مُدّ أحدهم ولا نصيفَه»[1]، وقوله عليه السلام: «إن الله تعالى اختارَ لي أصحاباً

---

(١) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة، حديث رقم ٢٥٤٠، وأبو داود في السنة، حديث رقم ٤٦٥٨، والترمذي في المناقب، حديث قم ٣٨٦١، وابن ماجه في المقدمة، حديث رقم ١٦١.

....

وأصهاراً وأنصاراً» واختيار الله عزّ وجلّ لا يكون لمَنْ ليس بعَدْل ولا تعديل أعلى من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والأموال وقتلهم الآباء والأولاد في مُوالاة الرّسول ونُصرته كافياً في القطع بعَدالتهم وأما ما جرى بينهم من الفتَن فبناءً على التأويل والاجتهاد فإن كل فريق ظنّ أن الواجب ما صار إليه وأنه أوفق للدين وأصلح لأمور المسلمين فلا يُوجب ذلك طعناً فيهم.

ولكنهم اختلفوا في تفسير الصَّحابي فذهب عامة أصحاب الحديث وبعض أصحاب الشافعي إلى أن من صَحِب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لأن اللفظ مشتق من الصحبة وهي تعُم القليلَ والكثير. وذهب جُمهور الأصوليين إلى أنه اسمٌ لمن اختصَّ بالنبي عليه السلام وطالب صحبته مع على طريق التتبُّع له والأخذ منه. ولهذا لا يُوصف من جالس عالماً ساعةً بأنه من أصحابه وكذا إذا أطال المجالسة معه إذا لم يكن على طريق التتبع له والأخذ عنه. وكذا لو حلف زيد أنه ليس صاحب عمرو وقد صحبه عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق. قال الغزالي رحمه الله: الاسم لا ينطلق إلا على من صَحِبَه ثم يكفي للاسم من حيث الوَضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرب تخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حدٌّ لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب. قلتُ وسمعت عن شيخي رحمه الله: أن أدناها ستة أشهر. وذُكر في «الكفاية» لأبي بكر أحمد بن علي البغدادي: أن سعيد بن المسيب كان يَقول الصحابة لا نعدهم إلا من أقام مع رسول الله ﷺ سَنَةً أو سنتين وغزا معه غزوةً أو غزوتين.

وإذا عرفت هذا علمتَ أن المجهول في الصدر الأول لا يكون من الصحابة لأن المراد منه من لم يعرف ذاته إلا برواية الحديث النبي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلاً فيهم؟ وعلمت أن وابصة وسلمة ومعقلاً وإنْ رأوا النبي عليه السلام ورَوَوا عنه لا يُعدُّون من الصحابة على ما اختاره الأصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم. ويؤيده ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله: وإنما نعني بهذا اللفظ أي بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام وإنما عُرف بما روي من حديث أو حديثين. وإنا فسر الشيخ المجهول بقوله: نعني به المجهول في رواية الحديث لأنه قد يراد بهذا اللفظ: مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وإن لم تكن مانعة عند عامّة الأصوليين وأهل الحديث فكأنه احترز به عنها. وسملة بن المحبق بكسر الباء لا غير كذا في «المغرب» وأصحابُ

وابصة بن معبد وسَلمة بن المحبق ومعقل بن سِنان. فإن رَوى عنه السلف وشَهدوا له بصحَّة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة أهل المعرفة. وإن سَكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لأن السكوت في موضع

الحديث يروونه بفتح الباء واسم المحبق صخر بن البليد بن الحارث ويُقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب إلى جده. روي عن النبي عليه السلام أنه قال فيمن وطئ جارية امرأته فإن طاوعته فهي له وعليه مثلها وإن استكرهها فهي حُرَّة وعليه جارية امرته، فإن طاوعته فهي له وعليه مثلها وإن استكرهها فهي حُرَّة وعليه مثلها[1]. ولم نَعمل بهذا الحديث لأن القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع كحديث المصراة. ومَعْقل بن سنان وفي بعض النسخ مَعقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عليه السلام. فمعقل بن يسار مِنْ مُزينة مُضر وهو ممن بايع تحت الشجر سكن البصرة مات في ولاية عبد اللّه بن زياد في آخر سني معاوية. ومَعْقل بن سنان من أشجع بن ريث بن غطفان أبو محمد ويقال أبو عبد الرحمن شهد فتح مَكَّة مع رسول اللّه عليه السلام سَكَن الكوفة وقُتل يوم الحرة بالمدينة صبراً سنة ثلاث وستين. ووابصة وهو ابن مَعْبد بن عُبيد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول إلى الجزيرة وبها مات. عن وابصة أن رجلاً صَلّى خلف الصفوف وَحْدَه فأمره النبي عليه السلام أن يُعيد.

وقوله: وشهدوا له بصحة الحديث بيان أن روايتهم عنه للقبول والعمل به لا للرَّد عليه (**صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة أهل المعرفة**) يعني مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويُقدّم على القياس لأنهم كانوا أهل فقه وضبط وتقوى ولم يُتَّهموا بالتقصير في أمر الدين وكانوا لا يَقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه مروي عن رسول اللّه ﷺ وقد ظهر منهم رَدُّ ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم إلا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحُسن ضبطه أو لأنه مُوافق لما سمعوه من رسول اللّه عليه السلام أو لرواية بَعْض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة أهل المعرفة. وهُو في الحقيقة جواب عما يُقال كيف تُقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته ولا ضبطه؟ فقال: قد صار مثل المعروف بشهادة أهل المعرفة وتعديلهم إياه. (**وإنْ سكتوا عن الطَّعن بعد النقل فكذلك**) يعني إنْ سكتوا عن الرد بعدَما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول أيضاً لأن السكوت في موضع الحاجة لا يحل إلا على وَجْه الرضا بالمسموع والمرئي. فكان

---

(١) أخرجه أبو داود في الحدود، حديث رقم ٤٤٦٠، وابن ماجه في الحدود، حديث رقم ٢٥٥٢، والإمام أحمد في المسند، ٣/٤٧٦.

الحاجة إلى البيان بَيان، ولا يتهم بالتقصير وإن اختلف فيه مع نَقل الثّقات عنه فكذلك عندنا. مثل حديث معقل بن سنان أبي محمد الأشجعي في حديث برْوع بنت واشق الأشجعية أنه مات عنها هلال بن أبي مرة ولم يكن فرض لها ولا دَخل بها فقضى لها رسول اللّه ﷺ بمهر مثْل نسائها فعمل بحديثه عبد اللّه بن مسعود رضي اللّه عنه وردَّه علي رضي اللّه عنه لما خالف رأيه وقال ما نَصنع

سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورَوُوا عنه إذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التّقصير إليهم وإنهم لم يتّهموا بذلك **(وإن اختلف فيه مع نَقْل الثقات عَنْه فكذلك)** أي أن عمل به البعض ورد البعض يقبل أيضاً لأنه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رَواه بنفسه **(مثل حديث مَعْقل بن سنان الأشجعي في حديث برَوع)** أي قصتها وذلك أن ابن مسعود رضي الله عنه سُئِل عمن تزوج امرأة ولم يُسم لها مهراً حتى مات عنها فلم يُجب شهراً وكان السائل يتردد إليه ثم قال بعد شهر اجْتهد فيه برأيي فإن يكُ صواباً فمن اللّه وإن يكُ خطأً فمن ابن أُم عبْد، وفي رواية: فمنّي ومنَ الشيطان واللّه ورسوله منه بريئان منه أرى فيها مَهْر مثْل نسائها لا وَكَس فيه ولا شطط» أي لا نقص ولا مجاوزة حَدّ فقام مَعْقل بن سنان الأشجعي. وأبو الجراح صاحب راية الأشجعيين وقالا: نشهد أن رسول اللّه ﷺ قضى في بَروع بنت واشق الأشجعية من بني رؤاس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فَرْض مهْر ودخول فَسُرَّ ابنُ مسعود رضي الله عنه بذلك سروراً لم يُسر مثله بعد إسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول اللّه عليه السلام. ورده عليٌّ رضي اللّه عنه فقال: ما تصنع بقول إعرابي بوال على عَقبيه؟ حسبها الميراث. ولما اختلف في قبوله أخذنا به لما ذكرنا. وفي قوله: **(لما خالفَ رأيه)** إشارة إلى أنه إنما ردّه لمخالفته القياس الذي عنده وهو أن المعقود عليه عاد إليها سالماً فلا يَسْتوجب بمُقابلته عوضاً كما لو طلّقها قبل الدخول بها وجَعْل الرّأي أوْلى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا أيضاً كما سنبين. وقيل: إنما ردَّه لمذهبٍ تفرَّد به وهو أنه كان تخلّف الراوي ولم ير هذا الرجل لتخلّفه. وقوله: أعرابي بوال على عقبيه إشارة إلى أنه من الذين غَلب فيهم الجَهْل من أهل البوادي وسكان الرِّمال إذ من عادتهم الاحْتباء في الجُلوس من غير إزار والبَول في المكان الذي جلسوا فيه إذا احتاجوا إليه وعدم المبالاة بإصابته أعقابهم وذلك منَ الجهل وقلّة الاحتياط . وذكر فيه الصحاح: بَروع اسم امرأة وهي بروع بنت واشق وأصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لانه ليس في الكلام فعول إلا خروع وعَتود اسم وادٍ».

واعْلم أن خبر المَجْهول مَرْدُود عند الشافعي رحمه اللّه لأن الصحابة رضي اللّه عنهم رَدّوا أخبار المجاهيل. فإن عمر رضي اللّه عنه رَد خبر فاطمة بنت قيس وعَلي رضي اللّه

بقول أعرابي بَوّال على عَقِبَيْه. ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم لأنه خالف القياس عنده وعندنا هو حُجّةٌ لأنه وافق القياس عندنا. وإنما يُترك إذا خالف القياس وقد رَوى عنه الثقاب مثل عبد الله بن مسعود وعلقمة ومَسْروق

عنه رَد خبر الأشجعي. ومن ردَّ خبر المجهول منهم لم يُنكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الإجماع على ردِّه. وعندنا خَبر المجهول من القرون الثلاثة مَقبول لأن العدالة كانت أصلاً في ذلك الزمان بخَبر الرسول عليه السلام: «خير الناس قرني الذين بعثت فيهم ثم الذين يلُونهم ثم الذين يلونهم»[1] الحديث والنبي عليه السلام قبل شهادة الأعرابي في رؤية الهلال من غير تفحُّص عن عدالته وإنما تفحص عن إسلامه فقط فقال حين أخبر عن رؤية الهلال: أتَشْهَد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم فقال: أتشهَد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، فامر بلالاً أن يُؤذن في الناس بالصَّوم»[2]، وهذا يَرد تأويلهم أنه عليه السلام عَرف عدالته إما بالوحي أو بالخبرة لأنه عليه السلام لم يكن عالماً بإسلامه فكيف بعَدَالته؟ وأما رد بعض الصحابة أخبار المجاهيل فبناء على عَوارض على ما عُرف كذا ذُكر في عامة الكتب.

ثم هو مُنْقسم عَلى الأقسام الخمسة المذكورة في الكتاب. ولا خلاف أن القسم الأول مقبول لما بيَّنا. وقد ذُكر في «القواطع»: وإن عمل الراوي بالخبر كان ذلك تعديلاً للمَرْوي عنه إلا أن يعمل بمُوجب الخبر لا لأجل الخبر». وينبغي أن يكون القسم الثاني مَقبولاً بلا خلاف أيضاً لأنه لا يُظن بهم السُكوت عنْدَ معرفة بطلانه. ولا خلاف أن القسم الرابع مَرْدود فكان القسم الخامس مَوْضع الخلاف. ويجوز أن يكون القسم الثالث كذلك أيضاً وإليه يشير قوله: عندنا في هذا القسم دونَ القسمين الأولَيْن فيُقبل عندنا لما ذكرنا ولا يُقبل عنده لأن الردّ عارض القبول فيتساقطان ويَصير الخَبر بمنزلة ما لو لَمْ يلحقه رَدٌّ ولا قبول فيلتحق بالقسم الخامس. ويجوز أن يكون هذا القسم مقبولاً بالاتفاق بشرط أن يكون موافقاً للقياس فإن خالفه يرد لأن الخلاف لما وقع في قبوله كان أدنى حالاً من الذي أُتُّفق على قبوله فيشترط تأيده بالقياس كالقسم الخامس عندنا إلا أن هذا المثال وهو حديث معقل مُوافق للقياس عندنا لأن المَهْر يجب بنفس العَقْد عندنا ويَتأكّد بالمَوْت كما يتأكّد بالوطء لأن بالموت ينتهي النكاح الذي هو عقد العمر والشيء إذا انتهى تقرر

---

(١) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة، حديث رقم ١٩٦٤، وأبو داود في السنة، حديث رقم ٤٦٥٧، والإمام أحمد في المسند، ٤ /٤٢٦.

(٢) أخرجه أبو داود في الصيام، حديث رقم ٢٣٤٠، والترمذي في الصوم، حديث رقم ٦٩١، وابن ماجه في الصيام، حديث رقم ١٦٥٢.

ونافع بن جُبير الحسن فثبت بروايتهم عدالته مع أنه من قَرن العدول فلذلك صار حُجَّة وساعده عليه أناس من أشجع فيهم أبو الجراح وغيره فما إذا كانَ ظَهر حديثُه ولم يَظْهر مِنَ السَّلفَ إلا الرَّد لم يُقبل حَديثُه وصار مُستنكراً لا يُعمل به

كانتهاء الصلاة بالسلام فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوَطْء ولهذا أوجبت العدة فيجب تمام مهر المثل وإذا كان موافقاً للقياس وجب العمل به. وعند الشافعي رحمه الله هو مُخالف للقياس لأن الأصل عنده أن المَهْر لا يجب إلا بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه. فإذا لم يوجد واحد منها إلى أن مات الزوج لا يجب شيء لأن المعقود عليه رَجع إليها سالماً فكان بمنزلة ما لو طَلَّقها قَبْل الدخول بها وبِمَنْزلة هَلاك المبيع قَبل القبض وإذا كان مخالفاً للقياس وَجَبَ رَدُّه به فعَلى هذا كانَ قولَه ولم يَعْمل الشافعي بهذا القسْم إلى آخره بَيان أن خِلاف الشافعي في المثال لا في الأصل وهو قوله: وإن اختلف فيه فكذلك. وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا المثال الذي هو من هذا القسم. ولو جعلت اسم الإشارة راجعاً إلى قوله وإن اختلف فيه فكذلك لا يُلائمه التعليل الذي ذَكره وعلى التقديرين لا يَخْلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المُصَنِّف.

وقوله: (وقد روى) أي هذا الحديث **(عنه)** أي عن معقل **(الثقات)** أي العدول مثل ابن مسعود من القَرْن الأول وعلقمة وغيره من القرن الثاني فثَبت بروايتهم عنه وعلمهم به عدالته دليل ثانٍ على وُجوب العمل به. **وقوله: (مع أنه)** أي معقلاً من قرن العدول دليل ثالث، وإشارة إلى الجواب عما قال بعض أصحاب الشافعي أن رواية المَجهول في الكُفْر والصِبا لا تقبل فكذا روَاية مَجْهول الحال في الفِسق فاشار إلى أن العدالة في ذلك الزمان أصل بشهادة الرسول عليه السلام فوَجب التمسك به إلى أن يظهر مُعارض بنقضه. فأما الصبا والكفر في مجهول الحال فيهما فأصْل فلا يترك إلا بيقين يُعارضه فيفترقان.

قوله: (فأما إذا ظَهر حَديثُه ولم يَظْهر مِنَ السَّلَف إلا الردّ) فلا يجوز العمل به إذا خالف القياس لأنهم كانوا لا يُتَّهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله ﷺ ولا يترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه فاتفاقهم على الردّ دليل على أنهم اتَّهموه في هذه الرواية ولو قال الراوي: أوهمت لم يعمل بروايته فإذا ظهر ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان أَوْلى كذا قال شمس الأمة رحمه الله ويُسمى هذا النوع مُنكراً أو مستنكراً لأن اهل الحديث لم يعرفوا صِحَّته. وهو دُونَ الموضوع فإن الموضوع لا يحتمل أن يكون حديثاً مثل ما روَى محمد بن سعيد عن حميد عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «انا خاتم النبيين لا نَبي بعدي إلا أن يشاءَ الله» فوُضع هذا الاستثناء لما كان يَدْعو إليه من الإلحاد والزَّندقة ويدعي التنبؤ فأما المُنكر فيحتمل أن يكون حديثاً لأن كونه حديثاً إن لم

على خلاف القياس وصار هذا غير حجة يحتمل أن يكون حجة على العَكْس من المشهور أنه حجَّة يحتمل شُبهة عند التأمُّل وأما إذا لم يَظْهر حديثه في السَّلَف فلم يُقابَل برَدّ ولا قبول لم يترك القِياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز

يكن معلوماً عند أهل الصنعة فكونه موضوعاً ليس بمعلوم لهم أيضاً فكان من الجائز أن يكون الراوي صادقاً في الرواية. ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحُجة لا في حق الجواز ولا في حَق الوُجوب. وذكر الشيخ أبو عمرو الدمشقي: إذا انفرد الراوي بشيء فإن كان ما انْفَرد به مُخالفاً لما رَواه مَنْ هو أولى منه بالحفظ لذلك والضَّبط كان ما انفرد به شاذاً مَرْدُوداً. وإن لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره بل هو أمر رواه هو ولم يَرْوه غيره فإن كان عدلاً حافظاً مَوْثوقاً بإتقانه وضبطه قُبل ما انفرد به وإن لم يكن ممن يوثق بحفْظه كان انفرادُه به جازماً له مُزحزحاً لهُ عن حيِّز الصحيح. ثم هو بعد ذلك دائر بين مَراتب مُتفاوتة بحسب الحال فيه فإن كان المُتفرد به غير بَعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تَفرده استَحسنّا حديثَه ذلك ولم نحطه إلى قبيل الحديث الضعيف، وإن كان بعيداً من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المُنكر. فحصَل من هذا أن الشاذ المَرْدُود قسمان: أحدهما: الحديث الفَرْد المخالف، والثاني الفَرد الذي ليس في رواية من الثقة والضَّبط ما يقع جابراً لما يُوجبه التفرد والشُّذوذ من النكارة والضَّعف. ثم قال: والصواب في المنكر التفصيل الذي بيَّناه في الشاذ فإنه بمعناه فالمنكر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذّ.

قوله: (وأما إذا لم يظهر حَديثه) أي لم يَبْلغهم حَديث هذا المَجْهول ولم يَظْهَر فيه منْهم رَدّ ولا قبول فلم يترك به القِياس ولم يَجب العَمل به في زَمانا يَعني إذا ظهر حَديثه في زمانا لا يَجب العَمل به ولكن العَمل به يَجوز إذا وافق القياس لأن منْ كان في الصَدر الأول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بيَّنا من غلبة العَدالة في ذلك الزمان. فباعتبار هذا الظاهر يترجّح جانب الصدق في خبره وباعتبار أنه لم يشتهر في السَّلف تتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وَجْه حُسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لأن الوجوب شرعاً لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الأئمة. فإن قيل إذا وافَقه القياس ولم يجب العَمل به كان الحكم ثابتاً بالقياس فما فائدة جَواز العَمل به؟ قُلنا هي جَواز إضافة الحكم إليه فلا يتمكن نافي القياس من مَنع هذا الحكم لكونه مُضافاً إلى الحديث **(ولذلك)** أي ولِكَوْن العَدالة أصلاً في تلك الأزمنة جوز أبو حنيفة رحمه اللّه القضاء بظاهر العدالة أي بشهادة المَستور ولم يَجب على القاضي القضاء به لأنه كان في القرن الثالث والغالب على أهله الصدق. فأما في زَمانا فخَبر مثل هذا المجهول لا يُقبل ولا يَصحّ العَمل به ما لم يتأيَّد بقبول العُدول لِغلبة الفِسْق على أهل هذا الزمان ولهذا لم يَجوز

لأن العدالة أصل في ذلك الزمان ولذلك جوَّز أبو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العَدالة مِنْ غَيْر تَعْديل حتى إن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تُحل العمل به لظهورَ الفسق. فصار المتواتر يُوجب علم اليقين والمشهور علم طمأنينة وخبر الواحدَ علم غالب الرأي والمستنكر منه يُفيد الظن، وإن الظن لا يغني القياس من الحق شيئاً والمُستتِر منه في حيِّز الجواز للعمل به دون الوُجوب والله أعلم.

أبو يوسف ومحمد رَحمهما الله القَضاء بشهادَة المستُور لأنهما كانا في زمان فشُو الكذب. كذا ذكر شَمس الأئمة. وذكر صَدْر الإسلام أبو اليسر رحمهما الله أن الراوي إذا كان مجهولاً لا يعرف عدالته إن عَمل به الصحابة والتابعون رضي الله عنهم بما رَوى يجب قبول خبره لأنهم لا يعملون به إلا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثُبوت ما روى. وأما إذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فأصحاب أبي حنيفة رحمهم الله اختلفوا فيه، قال بَعْضهم يجب العمل به ما لم يُخالف القياس الصَّحيح فإذا خالفه لا يَجب العمل به حينئذٍ. وبَعضهم قالوا: لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس وهذا قول الشافعي وأصحابه رحمهم الله. وقال بَعْضهم يجب العمل به وإن خالف القياس والصحيح هو القول الأول. فالشافعي رحمه الله يَقول بأن المجهول لا تعرف عدالته وهي شَرْط لقبول الأخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر مَعقل بن سنان في إيجاب المهر في المفوضة. وأصحابنا قالوا: الظاهر مِنْ حالهم العَدالة والفِسْق بأمور عارضة فيَجب بناء الحكم على الظاهر كما يجعل في حق الإسلام. وأما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولا يُقبل إلا بعد معرفته بالعدالة فثبت عدالته فيجب قبول خبره على أن معقلاً رجل معروف عَدْل عدَّله جماعة من الثقات منهم البخاري. قال: ويَجوز أن يكون قَول أبي يوسف ومحمد في هذه المسألة كقولِ أبي حنيفة رحمهم الله وإن كانا يشترطان العَدالة حقيقة ولا يكتفيان بالعدالة الظاهرة لأن في ذلك الزمان وهو زَمان الصحابة كان الغالب العَدالة فيهم بخلاف سائر الأزمنة.

ثم لخَّص الشيخ الكلام وبَيَّن حاصله فقال: (**فصار المُتواتر من الخَبر يُوجب علم اليقين**) وفي مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كَونه حُجة يحتمل أن يكون غير حجة والمنكر على عكسه. والمراد من الظن في **قوله**: (**والمُستنكر منه**) أي من الخبر يفيد الظن الوَهم فإن الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحاً وهو الذي عُبر عنه بغالب الرأي والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحاً والمُستنكر بهذه المثابة. وخَبر الواحد عِلْم غالب الرأي، أي خبر الواحد الذي هو مَعروف بالضبط والعدالة أو في حكم المعروف وفي

ومثال المُستنكر مثل حديث فاطمة بنت قَيس أن النبي عليه السلام لم يجعل لها نَفَقة ولا سُكنى فقد ردَّه عمر رضي اللّه عنه فقال لا نَدع كتاب

مُقابلته المستتر أي خبر المجهول الذي هو لم يُقابَل بردٍّ ولا قبول لأن ذلك يُوجب العمل وهذا لا يُوجبه.

قوله: (ومثال المستنكر) كذا المبتوتة تستحق النفقة والسُّكنى عندنا ما دَامت في العدة وهو مذهب عمر وعبد اللّه بن مسعود وإبراهيم النخعي والثوري وجَماعة من أهل العلم. وقالت طائفة منْهم لها السُّكنى دُونَ النفقة إلا أن تكون حاملاً حُكي ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهري ومالك والشافعي والليث والأوزاعي وابن أبي ليلى: ورُوي عن ابن عباس رضي اللّه عنهما أنه لا نَفقة لها ولا سُكنى إلا أن تكون حاملاً وهو قول الحَسن وعَطاء بن أبي رباح والشعبي وأحمد بن حنبل وإسحاق لحَديث فاطمة بنت قيس أَخبرت أن زوجها أبا عمرو بن حَفص المخزومي طَلَّقها ثَلاثاً فامر بنفقة أصوع من شعير فاستَقلّتها وكان النبي ﷺ بعثه مع علي رضي اللّه عنهما نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نَفر من بَني مخزوم إلى النبي عليه السلام فقال: يارسول اللّه إنَّ أبا عمرو طلق فاطمة ثلاثاً فهل لها نفقة؟ فقال ﷺ: ليس لها نفقة ولا سُكنى. وأرسل إليها أن تنتقل إلى أم شَريك ثم أرسل إليها أن أم شريك يأتيها المهاجرون الأولون فانتقلي إلى ابن أم مكتوم فإنك إذا وضعت خمارك لم يَرَك.

وأما الفريق الثاني فيقولون: ليس في روايات أهل الحجاز ذكر السكنى في حَديث فاطمة والمذكور في بعض الروايات لا نَفقة لك إلا أن تكوني حاملاً إنما النفقة لمن يَملك الزوج رجعتها فأوجبنا السكنى بعُموم قوله تعالى: ﴿لا تُخرجوهن من بُيوتهن ولا يَخْرُجْن﴾ [الطلاق:١] الآية. وقوله عزَّ إسمه: ﴿اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم﴾ [الطلاق: ٦] فإن كل واحد يعم المبتوتة والمُطلقة الرَّجعية. ولم يُوجب النفقة بالحديث وبمفهوم قوله تعالى: ﴿وإنْ كُنَّ أولات حَمْل فانفقوا عليهن حتى يَضَعْن حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:٦]، فإنه بمفهومه يدل على انتفائها عند عَدم الحمل. والمعنى فيه: إنها إنما تستحق النفقة صلة للزوجة وقد انقطعت بالطلاق البائن إلا أنها إذا كانت حاملاً تستحق النفقة صيانة للولد وحضانة له كما بعد انقضاء العدة بالولادة إذا كانت تُرضعه. وعلماؤُنا قالوا: إنها مُحتبسة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فإن كل واحد منهما حق مالي مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكما يبقى باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة.

ربِّنا ولا سنة نبينا ﷺ بقَوْل امرأة لا نَدْري أصدقت أم كذبت أحفظَت أم نَسيت. قال عيسى بن أبان فيه إنه أراد بالكتاب والسُّنة القياس وقد ردَّه

ولأن في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه: «أسكنوهن من حيث سَكنتم وانفقوا عَلَيهنَّ مِنْ وجدكم» وقد بينا فيما تقدم أن بقراءته يزاد على الكتاب فدل ذلك على أن النفقة مستحقة لها بسبب العدة وأن قوله تعالى: ﴿وإِن كُنَّ أولات حَمل فانفقوا عليهن﴾ [الطلاق: ٦]، لإزالة إشكال كان عسى يقع فإن مُدَّة الحمل تطول عادة فكان يشكل انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة في مدة الحمل وإن طالت فازال الله تعالى هذا الإشكال بقوله: ﴿حتى يَضَعْن حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:٦]، وأما حديث فاطمة فقد ذكر في «الأسرار» أن الزيادة المَذْكورة في بعض الروايات لا نَفقة لك إلا أن تكوني حاملاً غير ثابتة في مَوْضع يعتمد عليه من الكتب والروايات. وأما متن الحديث فقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قالَ حينَ روي له هذا الحديث لا نَدع كتاب ربنا ولا سُنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت أم كَذبت أحفظت أم نسيت. فهذا مِنْ عمر رضي الله عنه طَعن مقبول فإنه أخبر انها مُتهمة بالكذب والغفلة والنسيان ثم أخبر أنه ورد مخالفاً للكتاب والسنة فدل على أن في كتاب الله تعالى وسُنة رسوله عليه السلام نَفقة لهذه المعتدَّة قال عيسى بن ابان إنه أراد بقوله: كتاب ربنا وسُنة نبينا القياس الصحيح فإنه ثابت بالكتاب والسنة إذ لوكان المُراد عين النص لتَلاه ولرَوى السنة فيكون بياناً انه ورد مخالفاً للقياس فلا يُقبل إلا ان يكون مشهوراً أو الراوي فقيهاً. وأشار أبو جعفر الطحاوي في «شرح الآثار» إلى انه أراد من الكتاب قوله تعالى: ﴿لا تُخرجوهن من بيوتهن ولا يَخرجن﴾ [الطلاق: ١] الآية، ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لها السكنى والنفقة. وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت: ما لفاطمة الا تتقي الله؟ تَعني في قولها: لا سكنى ولا نفقة وكانت تقول: تلك امراة فَتنت العالم. وعن أسامة بن زيد زَوجها: انها إذا ذكرت من ذلك شيئاً رماها بكل شيء تَنَاله يدُه. وقال أبو سلمة بن عبد الرحمن: انكر الناس على فاطمة ما كانت تُحدث به من خُروجها قَبل ان تحل. وعن أبي إسحاق قال: كنت جالساً مع الأسود في المسجد الأعظم ومعنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة فاخذ الأسود كفاً من حصباء فقال: ويلك تحدث بمثل هذا؟ وردَّه إبراهيم النخعي والثوري ومَروان ابن الحكم وهو أمير بالمدينة. ورد عمر رضي الله عنه ان بحضرة أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم ولم يُنكر ذلك عليه أحد فدل تركهم النكير على أن مَذهبهم فيه كمذهبه. وقيل لسعيد بن المسيب: أين تعتد المطلقة ثلاثاً؟ فقال: في بيتها، فذكر له حديث فاطمة فقال تلك المرأة فتنت الناس إنها استطالت على أحمائها فامرها رسول الله ﷺ ان

غيره من الصحابة أيضاً وكذلك حديث بُسرة بنت صفوان في مس الذَّكَر.

تعتد في بيت أم مكتوم. وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لفاطمة إنما لم يقضِ لك بالنفقة لأنك كُنت ناشزة. أو تأويله: إن زوجها كان غائباً ووكَّل أخاه بالنفقة عليها من الشعير فابت فلم يُقض لها بشيء آخَر لغيبة الزَّوج. كذا في «الأسرار» وغيره.

فإن قيل قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة وقد سميناهم فكان من القسم الثالث فيَنبغي أن يكون مقبولاً عندكم كخبر الأشجعي في المفرضة ولا يكون مُستنكراً. قلنا: إنما يُقبل القسم الثالث بشَرْط أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسُّنة والقياس الصَّحيح كما بيَّنا وهذا الحديث مع لُحوق الردّ به ممن ذكرنا لظاهر الكتاب والسنة على ما أشار إليه عُمَر رضي الله عنه وللقياس أيضاً فلا يعتبر قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مُستنكراً.

قوله: (وكذلك حَديث بسرة)[1] أي وكحديث بسرة بنت صفوان الذي تَمسَّك به الشافعي في أن مس فرج نفسه أو غيره بباطن الكف بلا حائل حَدث، من هذا القسم وهو المُستنكر فإن عُمر وعلياً وابن مسعود وابن عباس وعماراً وأبا الدرداء وسَعْد بن أبي وقاص وعمران بن الحصين رضي الله عنهم لم يَعملوا به حتى قال علي رضي الله عنه: لا أبالي أمَسَسْتُه أم أرنبةَ أنفي. وكذا نُقل عن جماعة من الصحابة. وقال بَعضُهم إن كان نجساً فاقطعه. وتذاكر عروة ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثتني بسرة بنت صَفوان أنها سمعت رسول الله ﷺ يأمُر بالوضوء من مَسّ الفرج فلم يرفع عروة بحديثها رأساً. ورَوى ابن زيد عن رَبيعة أنه كان يقول: هل يأخذ بحديث بسرة أحد؟ والله لو أن بسرة شَهدت على هذه النقلة لما أجزت شهادتها إنما قوام الدِّين الصَّلاة وإنما قوام الصلاة الطهور فلم يكن في صحابة رسول الله عليه السلام من يقيم هذا الدين إلا بسرة قال ابن زيد على هذا أدركنا مشايخنا ما منهم أحد يرى في مس الذكر وُضوء. وعن يَحيى ابن معين أنه قال: ثلاثة من الأخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام منها خَبر مسّ الذكر، ووقعت هذه المسألة في زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة فأجمع من بقي منهم على أنه لا وضوء فيه وقالوا: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا نَدري أصدقت أم كذبت يعنون بسرة بنت صفوان. ومَعنى قولهم كتاب ربنا أن الله تعالى بيَّن الأحداث وكانت نجسة من دم حيض وغائط ومَني وشرَع الاستنجاء بالماء بقوله عز ذكره: ﴿فيه

---

(١) اخرجه الترمذي في الطهارة، حديث رقم ٨٢، وأبو داود في الطهارة، حديث رقم ١٨١، وابن ماجه في الطهارة، حديث رقم ٤٧٩، والإمام احمد في المسند، ٦/٤٠٦.

من هذا القسم وإنما جُعل خبراً لعدل حجة بشرائِط في الرَّاوي وهذا.

رجالٌ يُحبُّون أن يتطهَّروا﴾ [التوبة: ١٠٨]، والاستنجاء بالماء لا يتصوَّر إلا بمسّ الفرجين فلما ثَبت بالنص أنه من التطهير لم يجز أن يجعل حدثاً بمثل هذا الخبر. وأما السنة فما روي عن قَيس بن طلق عن أبيه أنه قال: قلتُ يا رسول الله أفي مَسِّ الذَّكر وُضوء؟ فقال: لا[١] وروت عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ سئل عن مس الذكر. فقال: «ماأبالي مَسسته أم مسست أنفي» فنبه على العلة وهي أنه عضو طاهر. وعن أبي أيوب الأنصاري رضيُ الله عنه سألتُ رسول الله ﷺ فقلت مَسَستُ ذَكَري وأنا في الصلاة فقال: لا بأسَ به وقَد رُويت آثار توافق حديث بسرة إلا أنها مضطربة الأسانيد وحديث قيس بن طلق مُستقيم الإسناد غير مُضطرب. قال علي بن المديني: حديث قيس أحسن من حديث بسرة كذا في «الأسرار» و«شَرح الآثار» والله أعلم.

---

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة، حديث رقم ١٨٣، والترمذي في الطهارة، حديث رقم ٨٥.

باب بيان شرائط الراوي

التي هي من صفات الرَّاوي وهي أربعة: العَقل والضَّبط والإسلام والعدالة. أما العقل فهو شَرط لأن المراد بالكلام ما يسمى كلاماً صُورة ومعنًى ومَعنى الكلام لا يُوجد إلا بالتميز والعقل لأنه وُضِع للبيان ولا يقع البيان بمجرَّد الصَّوت والحُروف بلا معنى ولا يُوجد معناه إلا بالعقل وكل مَوْجود من الحوادث فبصورته ومعناه يكون فلذلك كان العَقْل شرطاً ليصير الكلام موجوداً. وأما الضَّبط فإنما يشترط لأن الكلام إذا صَحّ خبراً فإنه يحتمل الصِّدق والكَذب

باب بيان شَرائط الراوي
التي هي من صِفات الرَّاوي

ما ذُكر في الباب المتقدّم من كَوْن الرَّاوي مَعروفاً أو مجهولاً ليس بصفة له حقيقة وإن كان له تعلُّق به. لأن المعرفة أو الجهل ليس بقائم به بل يقوم بغَيْره كالعِلم لا يَقوم بالمعلوم بل بالعالِم فأمّا المذكور في هذا الباب من العَقل والضبط والإسلام والعدالة فقائِم بالرَّاوي وصِفة له فلهذا قيد بقوله من صفات الراوي.

قوله: (لأن المراد بالكلام) كذا يعني الخبر الذي يرويه كلام لا محالة والكلام في العُرف: ماله صورة وهي أن ينتظم من حُروف مُهجّاة. ومعنى وهو أن يدل على مدلوله والدلالة على معنى لا توجد بدون العَقل **(لأنه)** أي الكلام وضع للبيان أي لإظهار المعنى الذي وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يُوجد المعنى بدُون العقل. الا ترى أنه قد يَسمع من الطيور حُروف منظومة ويسمى ذلك لحناً لا كلاماً لعَدم صُدورها عن عقل وتمييز؟ ولهذا لا يجب سُجود التلاوة بقراءة الببغاء عند أكثر المحققين لعَدم صدورها عَن عقل وتَمييز. وكذلك لو سمع من إنسان حروف مَنظومة لا تَدل على معنى معلوم لا تُسمّى كلاماً فعرفنا أن معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزاً بين أسماء الاعلام فما لا يكون بهذه الصفة يكون كلاماً صورة لا معنى بمنزلة

والحجة هو الصِّدق فأما الكذب فباطل. والكلام في خبر هو حُجة فصار الصدق والاستقامة شرطاً للخبر ليثبت حُجة بمنزلة المعرفة والتمييز لأصل الكلام والصِّدق بالضبط يحصل فأما العدَالة فإنما شُرطت لأن كلامنا في خبر مخبر غير مَعصوم عن الكذب فلا يثبت صدْقُه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالعدالة: وهو الإنزجار عن محظُورات دينه ليثبت به رَجحان الصِّدق في خَبره وأما الإسلام فليسَ بشرط لثبوت الصدق لأن الكُفر لا ينافي الصدق. ولكن

ما لو صنع من خَشب صورة آدمي لا يَكُونُ آدمياً لعَدم معناه فيها ثم التمييز الذي يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكونُ إلا بعد وُجود العقل فلذلك شرطناه في المخبر ليصير خبره كلاماً. بمنزلة المعرفة والتمييز لأصل الكلام يعني لا بد لأصل الكلام عن أن يصدر عن معرفة أي عن عقل وتمييز ليقع صحيحاً فكذا لا بد لهذا النوع منه وهو الخبر عن أن يصدر عن ضَبط ليكون محتملاً للصدق لأن المرء بدُون الضبط لا يتمكن من التكلم صادقاً وبالضبط يتمكن منه. ثم الضابط قد يكذب وقد يَصدق لأن كلامنا في خبر غَير معصوم **(فلا يَثبت صدْقه في خبره ضَرُورة)** أي لا يكون جهة الصِّدق مُتعينة في خبره بطريق الضَّرورة كما في خبر الرسول. بل بالاستدلال والاحتمال او بل يثبت الصدق في خبره بالاستدلال **(وذلك بالعدالة والإنزجار)** أي الامتناع عن مَحْظورات دينه. ليثبت به أي بالانزجار عن المحظورات رجحان الصدق في خبره لأن الكذب مَحظور دينه فيَستدل بانزجاره عن سائر ما يعتقده محظوراً على انزجاره عن الكَذب الذي يَعتقده محظوراً. او لما كان منزجراً عن الكذب في أمور الدنيا كان ذلك دليل انزجاره عن الكَذب في امور الدين واحكام الشرع بالطريق أوْلى وإذا لم يكن عدلاً في تعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وإن دل على الصدق في خبره فاعتبار جانب تعاطيه يُرجِّح معنى الكذب في خبره لأنه لم يُبالِ من ارتكاب سَائر المحظورات مَع اعتقاد حُرْمتها فالظاهر انه لا يبالي من الكذب مع اعتقادَ حرمته أيضاً فتقع المعارضة ويجب التوقف للعمل شرعاً فعَرفنا ان العدالة في الراوي شَرط لكون خبره حجة.

قوله: (وأما الإسلام) فكذا ذكر بعض الأصوليين ان اشتراط الإسلام في الراوي باعتبار أن الكفر أعظم أنواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر أوْلى بان لا يوثق به فشُرط الإسلام لترجح الصدق كما شرطت العَدالة والضبط، فأشار الشيخ إلى ضعف هذا الدليل وقال ليس الإسلام بشرط لثُبوت الصدق إذ الكفر لا يُنافي الصدق. لأن الكافر إذا كان مترهباً عَدْلاً في دينه معتقداً لحرمة الكَذِب تقع الثقة بخبره كما لو اخبر عن امر من

الكفر في هذا الباب يُوجب شبهة يجب بها ردُّ الخبر لأن الباب باب الدِّين والكافر ساعٍ لما يَهدم الدين الحق فيَصير متهماً في باب الدِّين فثبت بالكفر تهمةً زائدة لا نقصان حال بمنزلة الأب فيما يشهد لولده ولهذا لم تُقبل شهادة الكافر على المسلم لما قُلنا من العداوة ولانْقطاعِ الولاية.

أُمور الدنيا بخلاف الفاسق فإن جرأته على فعْل المحرمات مع اعتقاد تَحريمها تُزيل الثقة عن خَبره. ولكن اشتراط الإسلام باعتبار أن الكفر يُورث تُهمة زائدة في خَبره يدل على كذبه لأن الكلام في الأخبار التي تثبت بها أحكام الشرع وهم يعادُوننا في الدِّين أشد العداوة فتحملهم المُعاداة على السَّعي في هَدْم أركان الدِّين بإدخال ما لَيْسَ منه فيه. وإليه أشار اللّه تعالى في قوله عز ذكره: ﴿لا يَأْلُونكُم خَبالاً﴾ [آل عمران: ١١٨]، أي لا يقصرون في الإفساد عليكم. وقد ظَهر منهم هذا بطريق الكِتمان فإنهم كَتموا نَعْتَ رسول اللّه ﷺ ونُبوته من كتابهم بعدما أُخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمن من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كَذب لا أصل له بطريق الرواية بل هذا هُو الظاهر فلهذا شَرطنا الإسلام في الراوي فتبيَّن بهذا أن ردّ خَبر الكافر ليسَ لِعَيْن الكُفر بل لمَعْنَى زائد تمكن تهمة الكذب في خبره وهو المُعاداة بمنزلة شَهادة الأب لولَده فإنها لا تقبل لمعنى زائد تمكن تُهمة الكذب في شهادته وهو الشَّفقة والميل إلى الوَلد طَبعاً.

وذكر بعض الأصوليين أن الاعتماد في رَدِّ رواية الكافر على الإجماع المُنعقد على سَلْب أهلية هذا المنصب في الدِّين عن الكافر لخسَّته وإنْ كانَ عدلاً في دِين نفسه (ولهذا) أي ولثبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لأن العداوة ربما تحملهم على القصد إلى الإضرار بالمُسلم بشهادة الزور كما لا تُقبل شَهادة ذي الضَّغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم. ثم أشار إلى معنى آخر لرد شهادته بقوله: (ولانْقطاع الوِلاية) يعني لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم أيضاً لأن الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعاً بقوله عز اسمه: ﴿ولَنْ يَجْعَل اللّه للكافرين على المؤمنين سَبِيلاً﴾ [النساء: ١٤١] واعْلَم أن حاصل الشروط الأربعة وإن كانَ يرجع إلى اثنين هُما الضَبط والعدالة لأن الضبط بدُون العَقل لا يُتصوَّر، وكذا العدالة بدون الإسلام لأن تفسيرها الاستقامة في الدين وهي بدون الإسلام لا تُوجد ولهذا قال بعض الأصوليين: ملاك الأمر شيئان: صِدق اللهجة وجُودة الضَّبط لما يَرويه. إلا أنَّ عامتهم لما رأوا المغايرة بين العَقل والضبط وبين العَدالة والإسلام من حيث أن العقل لا يستلزم الضبط والإسلام لا يستلزم العدالة فصلوا بينهما وجعلوا كل واحد شَرطاً على حِدة. ولأنهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لا يحصل

....

الاحتراز عن رواية الصبي لأنه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ إلا أن يجعل الضبط الكامل مُتوقفاً على العقل الكامل وهو بعيد. ولو اقتصروا على ذِكر العدالة ربما لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فإن الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على مُعتقده ويُسمى معتقده ديناً وإن كان باطلاً. ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر إذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم فثبت أنه لا بد من ذِكر الكل والله أعلم.

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

قال الشيخ رضي اللّه عنه

١ - أما العَقل فنور يُضيء به طريقاً يبتدأ به من حيث يَنتهي إليه دَرْك الحواس فيبتدئ المطلوب للقَلب فيُدْركه القلب يتأمله بتوفيق اللّه تعالى، وإنه

باب تَفْسير هذه الشُروط وتَقْسيمها

قوله: (أما العقل) فكذا أكثر الناس الاختلاف في العقل قبل الشرع وبعده ولهذا قال بعضهم:

سَلِ الناسَ إنْ كانُوا لديكَ أفاضلا　　　عَنِ العَقْل وانْظُر هلْ جَوابٌ مُحصِّل

فقال بَعْضهم: العقل جَوهر لَطيف يفصل به بين حقائق المعلومات، واعتُرض عليه بأنه لو كان جوهراً لصح قيامه بذاته فجاز أن يكون عقل بلا عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل. وحينَ لم يتصور ذلك دل أنه ليس بجوهر كذا في «القواطع».

وقيل معنى العقل: هو العِلْم لا فرق بينهما لأن أهل اللغة لم يَفْصلوا بَين قولهم عقلت وعَلمت فاستَعْملوهما لمَعْنى واحد وقَالوا: هذا أمر مَعلوم ومَعقول.

وهو فاسد أيضاً لأن اللّه تعالى يُوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل أنهما مفترقان. ونحن لا ننكر استعمال العقل بمعنى العِلم ولكن كلامنا في المعنى الذي به يتميز مَن اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيمة والمجنون، ولا شك أنه غير العلم ولذلك يوصف به عامة الخلق ولا يُوصف بالعلم إلا قليل مِنهم.

وقيل: هو قوة ضرورية بوُجُودها يصح دَرْك الأشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرفه كل إنسان من نفسه.

ومُختار الشيخ والقاضي الإمام وشمس الأئمة وعامَّة الأشعرية: إن العَقل نور يضيء به طريق إصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية فيُدرك القلب به كما يُدرك العين بالنور الحِسِّي المُبصرات، وإنما سماه نوراً لأن معنى النور هو الظُّهور للإدراك. فإن النور هو

لا يعرف في البشر إلا بدَلالة اختياره فيما يأتيه ويَذره ما يصلح له في عاقبته وهو نوعان: قاصر لما يقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وُجوده وهو عقل الصَّبي

الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن عَيْن الباطن كالشّمس والسراج لعَيْن الظاهر بل هُو أوْلى بتسمية النور من الأنوار الحسية لأن بها لا يظهر إلا ظواهر الأشياء فتدرك العين بها تلك الظواهر لا غير. فأما العقل فتستنير به بواطن الأشياء ومعانيها ويدرك حقائقها وأسرارها فكان أولى باسم النور. **وقوله**: (يبتدأ) مسندٌ إلى الظرف وهو الجَار والمجرور. والجملة صفة الطريق والضمير في به راجع إلى الطريق وفي يتأمله إلى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي إليه درك الحواس، فإن الإنسان إذا أبصر شيئاً يتضح لقلبه طَريق الاستدلال بنور العقل فإذا نظر إلى بناء رفيع انتهى إليه بصره يُدرك بنور عقله أنه له بانياً لا محالة ذا حياة وقُدْرة وعِلْم إلى سائر أوصافه الذي لا بد للبناء منه. وإذا نَظَر إلى السماء ورَأى أحكامها ورِفْعتها واستنارة كواكبها وعظم هيئاتها وسائِر ما فيها من العجائب استدل بنور عقله أنه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيبتدئ اي يظهر المطلوب للقَلْب فيدرك القَلْب المطلوب إذا تأمل إن وفَّقه الله لذلك.

قوله: (وإنه) اي العقل لا يعرف في البشر اي الإنسان إلا بدلالة اختيار الإنسان فيما يأتيه من العقل وما يترك منه ما يصلح له في عاقبة أمره. ويجوز ان يكون الضمير في عاقبته راجعاً إلى ما في قوله فيما يأتيه ويَذره اي يختار فعله وتركه ما يصلح له في عاقبة ذلك الفعل. فإن الفعل والترك قد يكون كل واحد لحكمة وعاقبة حميدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من البهائم، وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة. فإذا وقع فعله على نهج أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً على حصول العقل فيه وهو من قبيل الاستدلال بالأثر على المؤثر. قال الشيخ في «مختصر التقويم»: فصار في الحاصل العقل ما يُوقَف به على العواقب، والعاقل من يكون أكثر أفعاله على سَنَن أفعال العقلاء ثم العقل لا يكون موجوداً بالفعل في الإنسان في أول أمره كما أخبر الله تعالى بقوله: ﴿والله أخْرَجكُم من بُطون أمَّهاتكم لا تَعلمون شيئاً﴾ [النحل:٧٨]، ولكن فيه استعداد وصَلاحية لأن يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى «عَقلاً بالقُوة» و«عقلاً غريزياً» ثم يحدث العقل فيه شيئاً فشيئاً يخلق الله تعالى إلى أن بلغ درجات الكمال ويسمى هذا «عقلاً مستفاداً» فقبل بلوغه إلى أولى درجات الكمال يكون قاصراً لا عالة ولما تعذَّر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان إلى أن يبلغ أُولَى درجات الكمال. ولا طريق لنا إلى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم لحقيقته. اقيم السَّبب الظاهر في حَقنا وهو

لأن العقل يوجد زائداً ثم هو بحُكْم اللّه تعالى وقسمته مُتفاوت لا يُدْرَك تَفاوته فعقلت أحكام الشَّرع بأدنى درجات كماله واعتداله وأُقيم البُلُوغ الذي هو دَليل عليه مَقامَه تيسيراً والمُطْلَق مِنْ كل شيء يَقَع على كماله فشَرطنا لوُجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا: إن خبر الصبي ليسَ بحجة لأن الشَّرع لما لم يجعله ولياً في أمر دُنياه ففي أمر الدِّين أوْلَى وكذلك المَعْتُوه.

البلوغ من غير آفَة مَقام كمال العقل تيسيراً وبُني التكليف عليه لأن اعتدال العقل يحصل عنده غالباً، لأن بكمال البنية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العَقل إذا لم يتعارضه آفَة وسقط اعتبار ما يكون موجوداً قبله من العقل في الصَّبي مَرْحمة وفضلاً فصارَ الصبي في حُكْم من لا عَقْل له فيما يخاف لُحوق عهدة به.

(والمُطلق من كل شيء يقع على كماله) أي كماله خفي مسماه **(فشَرْطنا لوُجوب الحُكْم)** اي لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفاً وقيام الحجة بخبره على الغير كمال العقل **(فقلنا: إن خَبر الصّبي ليسَ بحُجة)** في الشرع احترز بقوله: في الشرع عن المعاملات. لأن الشرع لما لم يوله أمور نفسه لنقصان عقله فلان لا يوليه أمر شرعه أوْلى. ولا يَلْزم عليه العبد فإنه تقبل روايته وإن لم يُفوض إليه أموره لأن ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل فلا يظهر ذلك في أمر الشرع فاما عدم توليه أمور الصبي إلى نفسه فلنُقصان العقل فيظهر في أمر الدين ايضاً. ولأن خبر الفاسق مَرْدود مع أنه أوثق من الصبي لأنه يخاف اللّه تعالى لعلمه بالتكليف والصبي لا يخاف ولا رادع له من الكذب أصلاً لعلمه بعدم التكليف فكان خبره أوْلى بالردّ. وذكر بعضهم أن رواية الصبي إذا كان مميزاً ووقع في ظن السامع صدقه مَقبولة لأن خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الرأي فكذا هذا.

الا ترى أن أهل قُباء قَبلوا أخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو يَومئذ ابن أربع عشرة سنة لأن التحويل كان قبل بَدْر بشهرين وقد رَده النبي عليه لاسلام فيه لصباه ثم إنهم اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به إلا بعلم وهو الصلاة إلى القبلة ولم ينكر عليهم رسول اللّه عليه السلام. والأصح هو الأول لأن المعتمد في قبول خبر الواحد إجماع الصحابة رضي اللّه عنهم ولم يُرْوَ عن أحد منهم أنه رجع إلى رواية صبي. ولأن غالب أحواله اللهو واللعب والمسامحة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب من حاله احتياطاً في أمر الرواية. وأما أهل قباء فالصحيح أن الذي اتاهم أنس رضي اللّه عنه فكان اعتمادهم على خبره أو كان

[الضبط]

٢- وأما الضَّبط فإن تَفسيره سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه

ابن عمر بالغاً يومئذ إلا أن النبي عليه السلام ردَّه لضعف بنيته يومئذ لا لأنه لم يكن بالغاً لأن ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالغاً. وهذا إذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فإن كان السماع قبل الرواية بعده يُقبل خلافاً لقوم إذ لا خلل في تحمله لكونه مميزاً ولا في روايته لكونه عاملاً مكلفاً. الا ترى أن الشهادة بعد البلوغ مَقبولة بالإجماع؟ وإن كان التحمل قبل البلوغ فكذا الرواية. ويدل عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما تحمَّلوه بعد البلوغ وقبله وقد اتَّفق السلف والخلف على إحضار الصبيان مجالس الرواية وإسماعهم الأحاديث وقبول رواية ما تحملوه في الصبي بعد البلوغ. ثم قِيل أقل مدة يصير الصبي فيها أصلاً للتحمل أربع سنين لحديث محمود بن الربيع: حفظت مَجَّة مجَّها رسول الله عليه السلام في وَجْهي من دَلْوٍ كانت معلقة في دراهم[1] وكان ابن أربع سنين أو خمس سنين والأصح أن لا تقدير.

وكذا الحكم إذا كان فاسقاً أو كافراً عند التحمل عدلاً مسلماً عند الرواية وقد رُوي عن عثمان بن عفان قال في النصراني والمَمْلوك والصبي يشهدون شهادة فلا يُدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتلم هذا ثم يشهدون بها فإنها جائزة وإذا كان هذا جائزاً في الشهادة فهو في الرواية أَوْلى لأن الرواية أوْسع في الحكم من الشَّهادة مع أنه قد ثبتت روايات كثيرة لغير واحِد من الصحابة كانوا حَفِظوها قبل إسلامهم وأدُّوها بعده كذا في الكِفاية البغدادية.

(وكذلك المَعتوه) أي وكالصبي المعتوه وهو ناقِص العَقْل من غير صبى ولا جُنون فيشبه كلامه وافعاله تارة بِكلام المجانين وأفعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا تُقبل روايته أيضاً لأن نقصان العقل بالعَته فوق النقصان بالصبا إذ الصبي قد يكون اعقل من البالغ ولا يكون المعتوه كذلك قال تعالى: ﴿وآتيناه الحُكْم صبياً﴾ [مريم:١٢]، فكان خبره أوْلى بالرد من خبر الصبي. وقله: ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت بيان النوع

---

(١) أخرجه مسلم في المساجد حديث رقم ٣٣، وابن ماجه في الطهارة، حديث رقم ٦٦٠، والإمام احمد في المسند، ٥/٤٢٧.

بمعناه الذي أُريد به ثم حَفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عَليه بمحافظة حدوده. مُراقبته بمُذاكرته على إساءة لا الظَّن بنَفْسه إلى حين أدائه وهو نَوْعان ضَبْط المَتْن بصيغته ومَعْناه لُغة والثاني أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشريعة وهذا أكملهما والمُطْلق من الضَّبط يتَناول الكامِل ولهذا لم يَكُن

الثاني من العَقْل أي القاصر ما يقارنه ما يدل على نقصانه وهو الصبا والكامل لا حد لأعلاه ولا يدرك إن هو في التزايد آخر العمر فمع أنه في القسمة متفاوت فاعتبر أدنى درجات كماله وذلك خفي فاقيم البلوغ مقامه تيسيراً إلى آخر ما ذكرنا. وقله واعتداله بيان أدنى درجات الكمال. وتَفسير له.

قوله: (وأما الضبط) فكذا ضبط الشيء لغةً حفظه بالجزم ومنه إلا ضبط الذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يصرف همته إليه ويقبل بكليته علَيه لئلا يشذ منه وقد بيَّنه الشيخ في آخر هذا الفصل **(ثم فهمه)** أي فهم الكلام ملتبساً بمعناه الذي أُريد به يعني معناه اللغوي أو اللغوي والشرعي جميعاً **(ثم حفظه ببذل المجهود له)** أي حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه بان يكرره إلى أن يحفظه **(ثم الثبات عليه)** أي على الحفظ بمحافظة حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه ببَدنه ويُذاكره بلسانه فإن تَرْك العلم والمذاكرة يورث النسيان، **(على إساءة الظن بنفسه)** بأن لا يعتمد على نفسه: أني لا أنساه ولا يسامح في حفظ الحديث بل يُسيء الظن بنفسه ويذاكره دائماً مقدراً في نفسه: أني إذا تركتُ المذاكرة نسيتُه إذ الجَزْم سوء الظن.

ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه إذا روى حديثاً أخذه البهر. وجعلت فرائصه ترتعد، باعتبار سُوء الظن بنفسه مع أنه في أعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة **(إلى حين أدائه)** متعلق بقوله ثم الثبات عليه وإنما فسر الضبط بما ذكرناه لأن بدون السماع لا يُتصوَّر الفهم وبعد السماع إذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعاً مطلقاً بل يكون سماع صَوْت لا سماع كلام هو خبر وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الأداء كما تحمل ولا يتاتى ذلك إلا بالحفظ والثبات عليه إلى أن يؤدى. ثم الأداء إنما يكون مقبولاً عنه باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتاتى إلا بهذا. ولهذا لم يُجوِّز أبو حنيفة أداء الشهادة لمن عرف خطه في الصك ولم يتذكر الحادثة لأنه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كان قال شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (وهو) أي الضبط نوعان **(ضبط المَتْن بصيغته ومَعناه)** لغةً أي ضبط نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوي مثل أن يعلم أن قوله

خَبر من اشتَدَّت غَفلته خلقة أو مسامحة ومُجازفة حُجة لعَدَم القسمْ الأول من الضَّبط ولهذا قصرت رواية مَنْ لم يعرف بالفقه عند معارضة من عُرِف بالفقه في باب الترجيح وهو مذهبنا في التَّرجيح. ولاَ يَلْزم عليه أن نقل القُرآن ممن لا يضَبْط له جُعل حُجَّة، لأن نقله في الأصل إنما ثبت بقَوم هم أئمة الهدى وخير

عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مِثْل بِمثْل» بالرَّفع أو النصب وأن معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تَقدير النَّصب بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا هو ضبط الصيغة بمعناها لغة.

والثاني أن يضم إلى هذه الجملة ضبطَ معناه فقهاً وشَريعة مثل أن يعلم أن حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلّق بالقدر والجِنْس مثلاً وأن يعلم أن حرمة القضاء في قوله عليه السلام: «لا يَقْضي القَاضي وهو غَضْبانَ»[1] مُتعلّقة بشغل القَلْب (وهذا) أي ضَبط الحَديث بمعناه اللغوي والشرعي اكمل النوعين أي الكامل مِنْهما وهو من قَبيل قولك: الأشج والناقص أعدلا بني مروان، ولهذا قال بعده: (**والمطلق من الضبط يتناول الكامل**) أي الضبط الذي هو من شرائط الراوي الضبط الكامل لا الناقص كما بيَّنا في العقل أن الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر أن النقل بالمعنى مشهور بينهم فإذا لم يضبط الراوي فقه الحديث ربما يقع خلل في النقل بأن يُقصِّر في أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن عن مثله إذا كان فقيهاً (**ولهذا**) أي ولاشتراط أصل الضبط (**لم يكن خَبر من اشتدَّت غفلته خِلْقة**) بأن كان سهوه ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه (**أو مسامحة**) أي مساهلة لعدم اهتمامه بشأن الحديث حُجة وإن وافق القِياس كذا رأيتُ في بَعْض الحواشي. والمجازَفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسي معرب (**ولهذا**) أي ولاشتراط كمال الضبط قَصُرت رواية من لم يعرف بالفقه أي لا يعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثاني على الأول لفوات كمال الضبط في الأول ووجوده في الثاني. وقد رُوي عن عمرو بن دينار أن جابر بن زيد أبي الشعثاء روي له عن ابن عباس رضي اللّه عنهما أن النبي ﷺ تزوَّج ميمونة وهو مُحْرِم[2]. قال عمرو: فقلت: لجابر: إن ابن شهاب أخبرني عن يزيد بن

---

(١) أخرجه مسلم في الأقضية حديث رقم ١٧١٧. والترمذي في الأحكام حديث رقم ١٣٣٤. وأبو داود في الأقضية حديث رقم ٣٥٨٩. وابن ماجه في الأحكام حديث رقم ٢٣١٦. والإمام أحمد في المسند ٥/٣٦.

(٢) أخرجه مسلم في النكاح حديث رقم، ١٤١٠، وأبو داود في المناسك حديث رقم ١٨٤٤، والترمذي في الحج حديث رقم ٨٤٢.

الورى. ولأن نظم القرآن مُعْجز يَتَعلَّق به أحكام على الخصوص مِثْل جَواز الصلاة وحُرْمة التلاوة على الحائض والجُنب فاعتبر في نقله نظمه وبني عليه معناه. فأما السُّنة فإن المعنى أصلها والنظم غير لازم فيها ولأن نَقل القُرآن ممَّن لا يضبط الصيغة بمعناها إنما يصح إذا بذَل مجهوده واستفرغ وَسعه ولو فَعل ذلك في السُّنة لصار ذلك حُجة إلا أنه لما عدم ذلك عادةً شرَطنا كمال الضبط ليصير

الأصم أن النبي عليه السلام تزوجها وهو حَلال، فقال: إنهاكانت خالة ابن عباس فهو أعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة يزيد بن الأصم أيضاً فقال: أنَّى يجعل يزيد بن الأصم البوال على عَقبيه إلى ابن عباس فدل أن رواية غير الفقيه لا تُعارض رواية الفقيه وليس ذلك إلا باعتبار تمام الضبط من الفقيه. وما ذكرنا مذهب عامة الأصوليين من أصحابنا وأصحاب الشافعي فقد ذكر في المَحْصول وغيره أن رواية الفَقيه راجحة على روَاية غير الفقيه وقال قوم: هذا التَّرجيح إنما يعتبر في خَبرين مَرْويين بالمعنى أما المروي باللفظ فلا والحق أنه يقع به الترجيح مطلقاً لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فإذا حضر المجلس وسمع كلاماً لا يجوز إجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وَسبب وروده فيطلع على ما يزيل الإشكال أما من لم يكن عالماً فإنه لا يميِّز بين ما يَجوز وبين ما لا يَجوز فينقل القدر الذي سمعه فربما كان ذلك القَدْر وَحده سبباً للضلال. وكذا إذا كان أحدهما أفقه من الآخر كانت روايته راجحة لأن الوثوق باحتراز الأفقه عن ذلك الاحتمال المذكور أتم من الوثوق باحتراز الأضعف. وكذا ذكر في «القواطع» أيضاً فتبيَّن أن قول الشيخ هو مذهبنا في الترجيح ليس لبيان خلاف أصحاب الشافعي بل لبيان نفس المذهب ويحتمل أن يكون فيه خلاف لا نعرفه ممن لا ضبط له أي لا يضبط المعنى الشرعي ولا اللغوي **(لأن نقله في الأصل)** أي أصل نقل القرآن **(ثبت لقوم كانوا أئمة الهُدى وخير الورى)** أي الخلق وكذلك في كل قرن إلى يومنا هذا فوقع الأمن عن الغلط والتصحيف بنقلهم فيكون نقل من لا ضبط له تبعاً لنقلهم فيقبل **(ولأن نظم القرآن مُعجز)** فإن إعجازه متعلق بالنظم والمَعنى جميعاً فكان النظم فيه مقصوداً كالمعنى والمعنى مودع في اللفظ فيكون المعنى تبعاً للفظ ولذلك حُرِّم على الحائض والجنب قراءة القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة أخرى وكذلك جواز الصلاة يتعلق بقراءة النَّظْم دون المعنى عند العامة أو عند الكل على تَقدير صحة الرجوع عن أصل المذهب وإذا كان الأصل هو النظم والكل في ضبط النظم سَواء صح النقل عن الكل وفي الأخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون في النقل بالمَعنى فصح النقل ممن يعقل المعنى وهو الفقيه دون من لا يعقله **(ببذل مَجْهوده واستفرغ وسعه)** ترادف إذ استفراغ الوسع بذل الطاقة أيضاً **(ولو فَعل ذلك في السُّنة)** أي بذل مجهوده في

حُجة. ومعنى قولنا: أن يسمعه حَق سماعه أن الرجل قد يَنْتهي إلى المجلس وقد مَضى صدر من الكلام فربما يخفي على المتكلم هجومه ليعيدَ عليه ما سبق من كَلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم قد يزدري السامع بنَفْسه فلا يَراها أهلاً لتبلَيغ الشَّريعة فيقصرٌ في بعض ما أُلقي إليه ثم يفضي به فضل الله تعالى إلى أن يتصدى لإقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه فلذلك شرَطنا مراقبته.

ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى في الخبر كان حُجة أيضاً. وهو معنى ما ذكر في «المعتمد» وغيره أن حديث من لا يَعرف معنى ما ينقله كالأعجمي لا يُرَد لأن جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للأعجمي أن يحفظ القرآن وإن لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة أخبار الأعراب وإن لم يعرفوا كثيراً من معاني الكلام التي يفتقر إليها في الاستدلال. **(ثم قد يزدري السامع بنفسه)** أي يستخفها ويستحقرها **(إلى أن تصدّى لإقامة الشريعة)** أي يتعرض لها على ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: لقد أتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هناك ثم قَضى الله أن بلغنا من الأمر ما ترون. قيل: هذا إشارة منه إلى زَمن أبي بكر وعمر ورضي الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين في ذلك الوقت وما كان يُحتاج إلى ابن مسعود رضي الله عنه. وقيل: هذا منه إشارة إلى حاصل صِغره وجهله. وإنما قصد بهذا التحدُّث بنعمة الله تعالى حَيث رفعه من تلك الدرجة إلى ما بلغه إليه لأنه قال هذا حين كان بالكوفة وله أربعة آلاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى رُوي أنه لما قدم عليّ رضي الله عنه الكوفة خرج إليه ابن مسعود مع أصحابه حتى سَدوا الأفق فلما رآهم علي رضي الله عنه قال: ملأت هذه القَرية علماً وفقهاً. كذا في «المبسوط».

(فلذلك شرطنا مُراقبته) أي مراقبة السماع فإن تحقق سَماعه كما هو حقه وتمّ ضبطه على الوجه المذكور يرويه وإلا لم يُجازف في الرواية فإن بكثرة رواية مَن كان بهذه الصفة في الابتداء يُستدل على قلة مبالاته فيرد خبره. ولهذا ذم السلف الصالح رضوان الله عليهم كَثرة الرواية وكان الصدِّيق رضي الله عنه أكبر الصحابة وأدومهم صحبة وكان أقلهم رواية. وقال عمر رضي الله عنه: أقلُّوا الرواية عن رسول الله ﷺ وأنا شَريككم يعني في تَقليل الرواية. ولما قيل لزيد بن أرقَم: ألا تروي لنا عن رسول الله عليه السلام شيئاً قال: قد كَبرنا ونَسينا والرواية عن رسول الله أمر شديد»[1]، ولهذا قلَّت روايات أبي حنيفة رحمه

(١) أخرجه ابن ماجه في المقدمة حديث رقم ٢٥.

[العدالة]

٣ – وأما العدالة فإن تفسيرها الاستقامة يُقال: طريق عَدْل للجادَة وجائر للبُنيات وهي نوعان أيضاً: قاصر وكامل. أما القاصر فما ثَبت منه بظاهر الإسلام واعتدال العَقْل لأن الأصل حالة الاستقامة لكن هذا الأصل لا يُفارقه هَوىً يضله ويصده عن الاستقامة وليسَ لكمال الاستقامة حَدٌّ يَدْرك مَداه لأنها بتقدير الله

الله حتى قال بعض الطاعنين إنه كان لا يعرف الحديث وليس الأمر كما ظنوا بل كان أعلم عَصْره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قَلّت روايته كذا قال شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (أما العدالة فكذا) هي في اللغة عبارة عن ضد الجوْر وهو: اتصاف الغير بفعل ما يجب فعله وترك ما يجب له تركه وعن الاستقامة يقال فلان عادل أي مستقيم السيرة في الحكم بالحق. ويقال للجادة طَريق عادل لاستِقامَتها. وجائر للبُنيان بضَم الباء وفتح النون وهي الطرق الحادثة من الجادة بغير حق. وهي في الشرعية عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين. وضدها الفسق: وهو الخُروج عن الحدّ الذي جعله له. وفسرها البعض بأنها عبارة عن أهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام.

قال الغزالي رحمه الله هي: «عبارة عن استقامة السير والدين وحاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفاً وازعاً عن الكذب».

(أمّا القاصر فما ثَبت منه) أي من العدالة على تأويل المذكور. بظاهر الإسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فِسق ظاهر فإن من اتصف بهما فهو عَدل ظاهراً لأنهما يحملانه على الاستقامة ويزْجُرانه عن المعاصي والخروج عن حد الشريعة. وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لأن هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هَوى النفس فإنه الأصل قبل العقل وحين رزق العقل والنهي ما زايَله الهوى، وإنه داع إلى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلاً من وجه دون وجه كالمعتوه والصبي عاقلان من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان. فشرط كمال العدالة وهو أن يكون مجانباً لمحظور دينه ليثبت رجحان دليل العقل على لهوى فيترجح الصِّدق في خبره. لا يفارقه هوى يضله قال تعالى: ﴿ولا تَتَّبع الهوَى فيضلك عن سَبيلِ الله﴾ [ص:٢٦].

وقوله: (وليس الكمال الاستقامة) بيان النوع الثاني وكأنه قال والكامل من الاستقامة بالانزجار عن المعاصي إلا ان هذا كمال لا يدرك مداه أي غايته. فاعتبر في ذلك أي في

تعالى ومَشيئته يَتفاوت فاعتُبر في ذلك ما لا يؤدَى إلى الحرج والمشقة وتَضييع حُدود الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعَقل على طريق الهَوى والشهوة فقيل: مَن ارتكب كبيرة سَقطت عَدَالتُه وصار مُتهماً بالكَذب وإذا أَصَرَّ على ما دُونَ الكَبيرة كان مِثْلها في وقوع التُّهمة وجرح العَدالة فأما من ابتلى بشيءٍ من غير الكبائر من غير إصرار فعَدْلٌ كامل العَدَالة وخبره حُجة في إقامة الشريعة والمُطلق من العدالة يَنْصرف إلى أكمل الوَجْهين فلهذا لم يُجعل خبر الفاسق والمَسْتور

كمال الاستقامة ما لا يؤدي اعتباره إلى الحرج وتضييع حدود الشَريعة أي أحكامها فاشترط الامتناع عن الكبائر والاحتراز عن الإصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وإن أصرَّ على صَغيرة فكذلك وإن ارتكب صغيرة ولم يُصرّ عليها لا تبطل وكان ينبغي أن تبطل لأنه حصل الخروج عن الحد المحدود له شرعا إلَا أنّ التحرز عن جميع الصغائر مُتعذِّر عادة فإن غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات جمع فاشتراط التحرز عن جميعها لإثبات العدالة حينئذ إلا نادراً فسقط. فاما الاجتناب عن الكبائر وعن الإصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفواً. واضطربت كلمة الأمة في الكبائر. فروى ابن عمر عن أبيه رضي اللّه عنهما عن النبي ﷺ أنه قال[1]: «الكبائر تسع: الإشراك باللّه وقتل النفس المؤمنة، وقَذف المُحصنة، واليمين الغموس، والفِرار عن الزحف، والسِّحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحَرَم» أي الظلم في البيت الحرم من الحد الرجل إذا ظلم في الحرم. وروي أبو هريرة رضي اللّه عنه مع ذلك أكل الرِّبا[2]، وروي عن علي رضي اللّه عنه أنه أضاف إلي ذلك السَّرقة وشُرب الخَمر. وقيل ما خَصّه الشارع بالذكر فهو كبيرة. وذكر الغزالي رحمه اللّه في المستصفى «لا خلاف أنه لا يشترط العِصمة من جميع المعاصي ولا يَكفي أيضاً احتناب الكبائر بل من الصغائر ما يرد به كَسَرِقة بصلة أو طفيف في حَبة قصداً وبالجملة كل ما يدل على رَكاكة دينه إلي حدٍّ يستجرئ على الكَذب بالأغراض الدنيوية يرد به. كيف وقد شرط في الدعالة التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروءة نحو الأكل في الطريق والسوق لغير السوقي والبول في الشارع وصُحبة الأرذال وإفراط المزح والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياكة ممن لا يليق به من غير ضرورة؟ لأن مرتكبها لا يجتنب الكذب غالباً فلا يكون قوله موثوقاً به. قل: والضابط في ذلك فيما جاوز محل الإجماع أن يرد إلى اجتهاد الحاكم فما دل عنده

---

(١) أخرجه ابو داود في الوصايا حديث رقم ٢٨٧٥.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان، حديث رقم ٨٩، وأبو داود في الوصايا، حديث رقم ٢٨٧٤.

حُجة. وقال الشافعي رحمه اللّه: لما لم يكن خَبر المستور حجة فخَبر المجهول أَوْلى. والجواب: أن خبر المجهول من الصدر الأول مَقبولٌ عندنا على الشَّرط الذي قلنا بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القَرْن بالعَدالة. وأما الإيمان والإسلام فإن تفسيره التصديق والإقرار باللّه سبحانه وتعالى كما هُو بصفاته وقبول شَرائعه وأحكامه وهو نوعان: ظاهر بنشوئه بين المسلمين وثبوت حكم

على جُرأته على الكذب يَرد الشهادة به ومالاً فلا. وهذا يختلف بالإضافة إلى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقـه لا من الأصول. ورُبَّ شَخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم أن ذلك له طبع لا يصبر عنه ولو حَمل على شهادة الزور لم يَشهد أصلاً فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلكَ بعادات البلاد وأحوال الناس في استعظام بعض الصغائر دُون بعض» فهذا يدل على الشرط هو الاجتناب عن الكبائر والتحرزُّ عن الصَّغائر والمباحات التي تدل على دَناءَة الهِمَّة وقلة المبالاة وتَقْدَح في المروءة وترك الإصرار على سائر الصغائر.

(ولهذا) أي ولاشتراط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لفوات أصل العدالة في حَق الفاسق وفوات كمالها في حق المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه ولهذا لم يجز القضاء بشهادة الفاسِق ولم يَجب بشهادة المستور. وقال الشافعي رحمه اللّه: لما لم يكن خَبر المستور حجة فخبر المجهول أَوْلى لأن المستور معلوم الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم بالذات والحال لأن معرفته بالحديث الذي رواه وثبوت ذلك مبني على معرفة عدالته وهي غير معلومة فيكون هو أدنى حالاً من المستور. وتقدير الكلام: ولما لم يكن خَبر المستور في غير قرون الثلاثة حُجة مع أنه مَعلوم الذات كان خَبر المجهول من القرون الثلاثة إذا لم يقابَل بقبول ولا يرد أَوْلى بالرَّدّ وقد بيناه في الباب المتقدم.

وفي بعض الشروح إن معناه لما لم يكن خَبر المستور حُجة فخبر المجهول أَوْلى لأن المستور من لا يرد عليه رَدٌّ من السلف والمجهول قد رَدَّه بعض السلف فأولى أن لا يُقبل والكلام في مثل هذا المجهول الذي ردَّه بعض السلف. وفي الحقيقة المجهول والمستور واحد إلا ان خبر المجهول في القُرون الثلاثة مَقبول لغلبة العَدالة فيهم وخَبر المجهول بعد القرون الثلاثة مَردود لغلبة الفسْق (من الصَّدْر الأول) أي منهم وممن هو في معناهم من القرنين الآخرين لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول بالعدالة للجميع. على الشرط الذي قلنا بأن شهد الثقات بصحته وعملوا به أو سكتوا عنه أو اختلفوا أو لم يظهر فيما

الإسلام بغَيره من الوالدين وثابت بالبَيان بأن يصف اللّه تعالى كما هو إلا أن هذا

بينهم ولكن يُوافقه القياس ولا يردُّه. وذكر أبو عَمْرو الدمشقي المَعروف بابن الصلاح في كتابه: إن المجهول أقسام، أحدها: المجهول العَدالة ظاهراً وباطناً وروايته غير مقبولة عنْد الجماهير. والثاني: المَجهول الذي جُهلت عدالته الباطنة وهو عَدْل في الظاهر وهو المستور على ما فسره بعض أئمتنا فيَقبل روايته بعض من ردَّ رواية الأول وهو قول بعض الشافعية لأن أمر الإخبار مبني على حُسْن الظَّن بالرَّاوي ولأن رواية الأخبار تكون عند من يتعذَّر عليه معرفة العدالة في الباطِن فاقتصر فيها على مَعرفتها في الظاهر. ويشبه أن يكون العمل على هذا في كثير من كتب الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتَعذَّرت الخبْرة الباطنَة في حَقِّهم. والثالث: المجهول العَيْن وقد يَقبل رواية المجهول العَدالة من لا يَقبل رواية المجهول العَين ومن روى عنه عدلان وعيناه فقد ارتفعت عنه هذه الجهالة فإن أبا بكر الخطيب البغدادي قال: وأقل ما يرتفع الجهالة أن يروي عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم إلا أنه لا يثبت له حُكم العدالة بروَايتهما عنه.

قوله: (وأما الإيمان والإسلام) فكذا هما ها هنا عبارتان عن معنًى واحد ولهذا قال: **(فإن تفسيره)** ولم يقل تفسيرهما. وذكر في «التاويلات» أن الإيمان والإسلام إذا ذُكرا معاً كان المراد منهما واحداً وإن ذكر كل واحد منهما مُنفرداً كان المراد من الإيمان التَّصديق الباطني ومن الإسلام الطاعات. وعن بعض المشايخ إن الإيمان تَصديق الإسلام والإسلام تحقيق الإيمان. وتفسيره: التصديق والإقرار باللّه عز وجل أي يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوُجود الصانع جل جلاله وبكونه مُتصفاً بصفات الكمال مثل الوَحدانية والعلم والقُدرة والحياة وسَائر الأوصاف التي لا بد من وُجودها للألوهية وبأسمائه الحُسنى مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم إلى سائر أسمائه جل ذكره وذلك لأن اللّه تعالى غائب عن الحس والغائب يُعرف بالصفات والأسماء. ويُضم إليه أيضاً التصديق والإقرار بملائكته وكُتبه ورسله والبَعث بعد الموت وبأن القدر خيره وشره من اللّه عز وجل وبسائر ما يجب الإيمان به ظاهر بنشوءٍ بين المسلمين وبأن ولد فيه ونشأ على طريقتهم شهادةً وعبادةً. يقال: نَشأت في بني فلان نشأً أو نشواً إذا شَببت فيهم **(وثابت بالبَيان بأن يصف اللّه تعالى كما هو)** ويَصف جميع ما وجب الإيمان به وصفاً عن علم وتيقن لا عن ظن وتلقن لأن حفظ اللغة غير العلْم بالمعنى والوَاجب هو العِلم فلا يُفيد حفظ اللغة بدونه. فإذا وصف على هذا الوجه كان مسلماً حقيقة.

(إلا أن هذا) استثناء منقطع بمعنى لكن. وجواب عمّا قال بعض المشايخ: ذكْر الوَصف على سبيل الإجمال لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الإقرار به وبيانه

كمال يَتعذر شَرْطه، لأن معرفة الخلق بأوصافه على التفسير مُتفاوتة وإنما شَرط الكمال بما لا حَرج فيه وهو أن يَثبت التصديق والإقرار بما قُلنا إجمالاً وإنْ عجز عن بيانه وتَفسيره ولهذا قلنا أن الواجب أن يَستوصف المؤمن فيقال: أهو كذا؟ فإذا قال: نَعم فقد ظهر كمال إسلامه. ألا ترى أن النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دُون التفسير وكان ذلك دأْبه ﷺ والمُطلق من هذا يَقَع على الكامِل أيضاً بذلك أُمرنا بالكتاب والسنة قال اللّه تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المُؤمنات مُهاجراتٍ فامتحنُوهنَّ اللّه أعلم بإيمانهن﴾ [الممتحنة: ١٠]، وكان النبي عليه السلام يمتحن الأعراب بعد دَعْوَى الإيمان

على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئاً من ذلك كان كافراً. ألا ترى أن من قال محمد رسول اللّه ولا يعرف من هو لا يكون مؤمناً. فقال الشيخ ما ذكرتم وهو الوَصْف على التفصيل كمال يتعذر اشتراطه لصحة الإيمان لأن معرفة الخلق بأوصاف اللّه تعالى مُتفاوتة وأكثرهم لا يقدرون على بيان تفسير صفات اللّه تعالى وأسمائه على الحقيقة والاستقصاء فيشترط الكمال الذي لا يؤدي إلى الحرج وهو أن يُصدق ويُقر إجمالاً بما يجب الإيمان به فهذا القَدْر يكفي لثُبوت الإيمان حقيقة و(**لهذا**) أي ولأن الإيمان يثبت حقيقة بالبيان إجمالاً قلنا الواجب لا يستوصف المؤمن فيقال أتؤمن بأن اللّه تعالى واحد لا شريك له قادر عالم حي سميع بصير مريد خالق إلى آخر أوصافه التي يجب ذكرها في الإيمان. أو يقال: أتؤمن بأن اللّه تعالى مَوْصوف بصفات الكمال وإن ما جاء به محمد رسول اللّه حق؟ فإذا قال: نعم، حُكم بصحة إسلامه ولا يُطلب منه حقيقة الوَصْف. قالوا: وهذا إذا وافق هذ الاستفهام ما في قَلْبه ولم يَعتقد ما يخالف الإسلام. فإن اعتقده فلا يُفيد هذا الاسْتيصاف إلا بتبديل ذلك الاعتقاد. ثم استوضح هذا بفعل النبي عليه السلم فقال ألا يُرى أن النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير حتى قال للأعرابي الذي شَهد برؤية الهلال: أتشهد أن لا إله إلا اللّه وأني رسول اللّه؟ فقال: نعم، فقال: اللّه أكبر يَكفي المسلمين أحدُهم»، وحين ساله جبريل عليهما السلام عن الإيمان والإسلام تعليماً للناس معالم الدين بيَّن هو ﷺ على سَبيل الإجمال. والمطلق منْ هذا يقع على الكامل أيضاً يعني لا يكتفى في الإسلام بظاهر الإسلام وهو القسْم الأول بل يُشترط فيه الكمال وهو البَيان إجمالاً كما في سائر الشروط. ويَدُلُّ عليه الكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المُؤمنات مُهاجرات فامتحنُوهُنَّ**﴾، أي اختبروهن ببيان الشهادتين أمر بالامتحان والاستيصاف بعد أن سماهن مؤمنات ولم يكتف بما في ضَميرهن ودعواهن الإيمان وهِجْرتهن إلى دار الإسلام. فعَرفنا أن الاستيصاف فيه شَرْط

إلا أن تظهر أماراته فيجب التسليم له كما قال النبي عليه السلام: «إذا رأيتُم الرجلَ يَعتاد الجماعة فاشْهَدوا له بالإيمان»[١] وقال النبي عليه السلام: «من صلى صَلاتنا واسْتَقبل قبلتنا وأكل ذَبيحتنا فاشْهَدُوا له بالإيمان» فأما من استُوصف فجَهل فليسَ بمؤمن كذلك قال محمد في «الجامع الكبير» في الصغيرة بين أبوين مُسلمين إذا لم تصف الإيمان حتى أدركت فلم تَصفه أنها تبين من زَوجها وإذا ثبت هذه الجملة كان الأعمى والمَحْدود في القَذْف والمَرأة

ولكن على وجه لا يؤدي إلى الحَرَج. وأما السُّنة فهي أن النبي عليه السلام كان يمتحن الأعراب بعد دَعوى الإيمان منهم.

قوله: (إلا أن تظهر أماراته) استثناء من قوله: والمُطلق من هذا يقع على الكامل، يعني لا يكتفي في الإسلام بالظاهر ويشترط الاستيصاف إلا أن تظهر أمارات الإسلام فحينئذ لا يُشترط الاستيصاف. وحاصل المعنى أن الاستيصاف إنما يجب في حق من لم يُوجد منه الدلالات الظاهرة على الإسلام فأما في حق من وجدت منه نحو إقامة الصلاة بالجماعة وإيتاء الزكاة وأكل ذبيحتنا فإنه يُحكم بإسلامه ويكون ذلك مَقام الوصف منه في الحكم بإيمانه للحدثين المذكورين في الكتاب. فأما من استُوصف فجهل بأن وصف بين يديه فقال: لا أعرف ما تقول فليسَ بمؤمن فإن محمداً رحمه الله ذكر في نِكاح الجامع: مُسلم تزوج صَبية مُسلمة فادركت ولم تصف الإسلام قبله ولا بعده بانت من زَوجها لأنها كانت مسلمة تبعاً وقد انقطعت التبعية فإذا لم تصف الإسلام كان ذلك جهلاً محضاً والجهل بالصانع كُفر منها بعد الإسلام فصارَت مُرْتَدَّة. قال الشيخ رحمه الله في شَرح الجامع: وهذا مما يَجب حفْظه والاحتراز عنه بأن تلقن الإسلام قبل البلوغ حتى تؤديه احترازاً عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنَّظر في هذا حين تُزفّ إليه. قال شمس الأئمة رحمه الله: وتأويل قوله: لم تصف الإسلام: أنها لا تحسن الوصف ولا تعرف أن وصف بين يديها حتى إذا أراد الزوج أن يستوصفها الإسلام لا ينبغي أن يقول لها: صفي الإسلام، فإنها تعجز عن ذلك وإن كانت تُحسنه حياءً من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول: هذا اعتقادي وظني بك أنك تعتقدين هذا، فإن قالت: نعم كفى ذلك وكانت مُسلمة حلالاً له وإن قالت لا أعرف شيئاً مما تقول، فلا نكاح بينهما حينئذ.

قوله: (فإذا ثبت هذه الجملة) وهي أن العَقل والضبط والعدالة والإسلام من شرائط الراوي كان الأعمى والمحدود في القذف والعبد من أهل الرواية لتحقق هذه الشرائط في

---

(١) أخرجه الترمذي في التفسير، حديث رقم ٣٠٩٣، وابن ماجه حديث رقم ٨٠٢.

والعَبد من أهل الرواية وكان خَبرهم حُجة بخلاف الشهادات في حقوق الناس لأنها تفتقر إلى تَمييز زائد يَنْعدم بالعَمى وإلى ولاية كاملة مُتعدية ينعدم بالرِّق وتَقصر بالأنوثة وبحدّ القَذْف على ما عُرف فأما هذا فلَيْسَ من باب الولاية لوَجْهين أحدهما أن ما يلزم السَّامع من خَبر المخبر بأمور الدين فإنما يلزمه بالتزامه طاعة اللّه ورسوله كما يَلْزم القَاضي الفصل والقَضاء والسماع بالتزامه لا بإلزام الخَصْم، والثاني أن خَبر المخبر في الدين يَلزمه أولاً ثم يتعدى إلى غيره ولا يشترط بمِثْله قِيام الولاية بخِلاف الشهادة في مَجْلس الحُكْم. وقد ثَبت عن

حقهم وإن لم يكونوا من أهل الشهادة لأن الشهادة توقفت على معان أُخَر لا تَشترط في الخبر. أما الأعمى فلأن العمى إنما منع قبول الشهادة لأن الشاهد يحتاج إلى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الأداء والإشارة إليهما وإلى المشهود به فيما يَجب إحضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعاينة ومن الأعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرُّز عنه في جنس الشهود وفي رواية الأخبار لا حاجة إلى هذا التمييز فكان الأعمى والبصير فيه سَواء وهو مَعنى قوله: تمييز زائد. وأما العبد والمرأة والمحدود في القذف فلأن الشرط في الشهادة الولاية الكاملة لأن الولاية تنفيذ القول على الغير أو أبَى والشهادة بهذه المثابة. وبالرق تنعدم الولاية أصلاً وبالأنوثة تنتقص لأن الولاية تستفاد من المالكية. والمرأة وإن صلحت مالكةً للمال لا تَصْلح مالكةً في النكاح بَلْ هي مَمْلوكة فيه ولهذا أُقيمت شهادة اثنتين منهن مقام شهادة رجل واحد. وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد القذف أيضاً وإن لم تنعدم حتى انعقد النكاح بشهادة المحدود في القذف فلفوات الولاية أو لنقصانها ردت شهادة هؤلاء (**فأما هذا**) أي قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين: أحدهما: أن المخبر لا يلزم أحداً شيئاً ولكن السامع قد التزم باعتقاده أن المخبر عنه مفترض الطاعة فإذا ترجَّح جانب الصدق في الخبر شابه ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضي القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه الأمانة (**لا بإلزام الخصم**) أي الشاهد فإن كلام الشاهد يَلزم المشهود عليه دون القاضي فصار تقلده في حقه بمنزلة الشاهد في حَق المشهود عليه. أو المراد من الخَصْم المدَّعي أي لا يلزم المدعي القضاء عليه بعد إقامة البينة بل يلزمه بتقلده أمانة القَضاء من صَاحب الشرع ألا تَرى أنه يلزمه الاستماع إلى دعوى المدعي الكافر وإلى إنكاره وإلى شهادته على كافر مثله ويلزمه القضاء بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة مُلزمة عليه القضاء لا يلزمه الاستماع في هذه الصورة . وبيان هذا أن قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بقراءة» ليس في ظاهره إلزام شيء على أحد بل فيه

أصحاب رَسول اللّه رواية الحدَيث ممَّن ابتُلي بذَهاب البَصَر وقبول رِواية النِّساء والعَبْد وَرُجوعهم إلى قول عائشة رضي اللّه عنها وقبول النبي عليه الصلاة والسلام خبر بَريرة وسلمان وغيرهما واللّه أعلم.

بيان صفة تتأدّى بها الصلاة إذا أرادها بمنزلة قول القائل: لا خياطة إلا بالإبرة. والثاني: أن حُكم الخَبَر يلزم المخبر أولاً ثم يتعدَّى الحكم إلى غيره ولا يُشترط في مثله قيام الولاية ولهذا جُعل العبد بمنزلة الحُرّ في الشّهادة التي يكون فيها التزام على الوجه الذي يكون في الخبر وهو الشهادة برؤية هلال رمضان. بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فإنها تَلْزم على الغير ابتداء فلا بُد من كمال الولاية. فالوجه الأول: منع كون الخبر ملزماً والوجه الثاني: تَسليم ذلك وبيان للفرق بينه وبين الشهادة. وقد ثَبت رواية الحديث ممن ابتلي بذَهاب البصر من الصحابة مثل عبد اللّه بن أم مكتوم وعتبان بن مالك وعبد اللّه بن عَباس وعبد اللّه بن عمر وجابر ووائلة بن الأسقع رضي اللّه عنهم. والأخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحّص أحد أنهم رووا قبل العمى أم بعده. وكذلك كانوا يَرجعون إلى أزواج النبي ﷺ ورَضي عنهن فيما يشكل عليهم من أمر الدين فيعتمدون خبَرهن خُصوصاً إلى عائشة رضي اللّه عنها وقد قال رسول اللّه ﷺ: «تأخذون ثُلثي دينكم من عائشة» وقد كانت رضي اللّه عنها من علماء الصحابة رأياً ورواية. وقد صح أيضاً أن رسول اللّه ﷺ كان يُجيب دعوة المملوك[1] فدل أنه كان يعتمد خَبره أن مولاه أذنَ له. وسَلمان رضي اللّه عنه حين كان عبداً أتاه بصدقة فاعتمد خبره وأمر أصحابه بالأكل ثم أُتي بهدية فاعتمد خبره وأكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قَبل أن تُعتق وبعد عَتْقها. وكثير من الموالي نَقلوا أخباراً وتلقته الأمة بالقُبول من غير تفحص عن التاريخ مثل نافع وسالم وعبد اللّه بن جبير ومحمد بن جبير. فدل أن الأعمى والمملوك والأنثى في ذلك كالبصير والحُر و الذكَر.

ثم المحدُود في القذف في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما اللّه ليس بمقبول الرواية لأنه محكوم بكذبه بالنَّص قال اللّه تعالى: ﴿فأولئك عنْد اللّه هم الكاذبون﴾ [النور:١٣]، والمحكوم بالكذب فيما يَرجع إلى التعاطي لا يكونَ عدلاً مطلقاً. ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مُطلقة. وفي ظاهر المذْهب روايته بعد التوبة مَقبولة فإن أبا بكرة مقبول الخَبر ولم يَشتغل أحد بطلب التاريخ في خبره أنه روى بعدما أُقيم عليه الحد أم قبله. بخلاف الشُّهادة فإن رد شهادته من تمام حدّه ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة. ثم التائب من أسباب الفِسْق والكذب تُقبل روايته إلا التائب من الكذب

---

(١) أخرجه الترمذي في الجنائز، حديث رقم ١٠١٧، وابن ماجه في الزهد، حديث رقم ٤١٧٨.

. . . .

متعمِّداً في حَديث رَسول الله ﷺ فإنه لا تُقبل روايته أبداً وإن حَسُنت توبته على ما ذكر عن غَير واحدٍ من أهل العلم منهم أحمد بن حنبل وأبو بكر الحميدي[1] شيخ البخاري. وذكر أبو بكر الصيرفي في شرحه لرسالة الشافعي أن كل من أسقطنا خبره من أهل النقل بكذب وَجدناه عليه لم نَعد لقبوله بتوبة تَظهر ومن ضَعَّفنا نقله لم نجعله قوياً بعد ذلك. وذكر أن ذلك مما افترقت فيه الرواية والشهادة.

وذكر أبو المظفر السَّمعاني[2]: أن من كَذَب في خبر واحد وَجب إسقاط ما تقدَّم من حديثه. كذا ذكر أبو عمرو في كتاب «مَعرفة أنواع علم الحديث».

قوله: (وأما المرتبة الثانية) أي من الأقسام الأربعة المذكورة في أول باب أقسام السنة باب بيان قِسم الانقطاع. والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله أجمعين.

تم المجلد الثاني من كشف الأسرار

ويليه المجلد الثالث

---

(١) هو أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى الحميدي الأسدي، المتوفى سنة ٢١٩هـ، انظر البداية والنهاية ١٠/٢٨٢.

(٢) هو أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد التميمي المروزي، (٤٢٦–٤٨٩)، انظر طبقات السبكي ٤/٢١–٢٦.

فهرس الموضوعات







